LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Julius Binder, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Eduard Sprenger, Ernst Troeltsch, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band XI. 1922. Heft 1.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1922

Mit Beilagen der Firmen Duncker & Humblot in München, Malik-Verlag in Berlin und der Verlagsbuchhandlung.

Inhalt des ersten Heftes.

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. B., Schwimmbadstr. 19, zu richten.

Ueber Freiheit.

Bruchstücke aus dem Nachlaß von Georg Simmel.

Herausgegeben von

Otto Baensch.

Vorbemerkung des Herausgebers. Im September 1918 übergab mir Georg Simmel auf seinem letzten Krankenlager die Handschrift der folgenden Bruchstücke mit dem Auftrage, sie im »Logos« zu veröffentlichen. Es sind vorbereitende Aufzeichnungen zu einer Abhandlung über Freiheit, deren Ziel es sein sollte, diesen Begriff in seinem ganzen Umfange zu erörtern, sowohl in metaphysisch-erkenntnistheoretischer, als auch in ethischer und sozialer Hinsicht. Ihren Abschluß und ihre eigentliche Krönung sollte sie in einer zusammenfassenden Betrachtung darüber erhalten, was dieser Begriff für das geschichtliche Leben und sein Verständnis bedeutet. Zu allem dem bringen die Bruchstücke freilich nur verstreute Ansätze, ohne daß Plan und Aufbau der Abhandlung erkennbar wären. Zur Unterrichtung des Lesers sei folgendes vorausgeschickt:

Das längere Bruchstück unter I bespricht zwei Probleme. Einmal die Frage nach dem Verhältnis von dem mechanischen Geschehen und seiner gleichartigen Selbstwiederholung zur schöpferischen Entwicklung, die Neues und Ungleichartiges entstehen läßt. Simmel spürt hier der Möglichkeit nach, unter Zuhilfenahme des Begriffes der Formganzheit beide als miteinander wohl verträglich zu erweisen. Im Anschluß daran geht er zweitens auf den Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit ein und gewinnt hier den Begriff einer vorgegensätzlichen Freiheit, der in einer Anmerkung durch Analoga aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie erläutert wird.

Unter II sind einige Bruchstücke vereinigt, die sich mit dem Begriffe der Stetigkeit beschäftigen und seine Beziehung zum Freiheitsbegriffe darlegen.

Unter III endlich sind kleinere Aphorismen gesammelt, die den Freiheitsbegriff auf den verschiedensten Gebieten seiner Anwendungsmöglichkeit aufzuklären suchen. Sie geben die rechte Vorstellung von der Spannweite der geplanten Abhandlung und lassen uns schmerzlich bedauern, daß es Simmel nicht mehr vergönnt war, diese als Ganzes auszuführen

I.

Man hat es als den entscheidenden Unterschied zwischen dem naturgesetzlich berechenbaren Geschehen und dem seelischen Leben bezeichnet, daß in jenem nichts im eigentlichen Sinne Neues geschehe; denn es sei nur ein Hin- und Herschieben unveränderlicher Quanten von Energie und Masse, jeder Zustand sei in dem vorhergehenden schon virtuell enthalten und die Berechenbarkeit des späteren aus dem früheren setze eben voraus, daß jener nicht durch irgend etwas in diesem nicht enthaltenen zustande gekommen sei. Dagegen sei es absolut unmöglich, innerhalb des fortschreitenden Lebens mit Sicherheit zu wissen, was wir im nächsten Augenblick denken oder tun werden. Denn ein jeder solcher ist schöpferisch, er erzeugt etwas, was nicht nur eine Kombination des schon Vorhandenen ist, und deshalb auch aus ihm nicht berechenbar, sondern erst wißbar, wenn es da ist. Da es nun der G. (Geschichte) aufgegeben ist, das lebendig-seelische Geschehen zu erkennen und zwar ein jedes grade in und aus dem Zusammenhange mit Vorangegangenem, so fordert ihre Theorie die Lösung des Problems, das sich aus dem Nebeneinander jenes angeblichen Unterschiedes und dieser Aufgabe ergibt. Und da die letztere sich ja doch als eine Umbildung jenes unmittelbar und schöpferisch Erlebten in eine rein erkenntnismäßige Form erfüllt, so könnte jener Charaktergegensatz zwischen Mechanismus und Leben eine neue Möglichkeit geben, die G. in der Skala der theoretischen Kategorien festzulegen. Dafür fordert die behauptete Orientierung nach Tatsächlichkeit oder Ausschluß des »Neuen« eine fundamentale Prüfung.

Die prinzipiell immer mögliche Berechnung aller künftigen Zustände eines mechanischen Systems aus seinem gegenwärtigen Zustand gilt als Beweis, daß die Zukunft ihm nichts Neues zubringen kann; wie sie sich auch gestalte, prinzipiell muß sie restlos in der Gegenwart enthalten sein. Und dies bestätige sich symptomatisch durch die gleichfalls prinzipiell immer mögliche Rückverwandlung jedes späteren Zustandes in jeden früheren. Wir können die chemische Verbindung wieder auflösen, die transformierte Energie in die

frühere Form überführen, verschobene materielle Gegenstände genau an ihren ursprünglichen Platz stellen; da so in allem Mechanischen jeder status quo ante wieder zu erreichen ist, so kann in dem beliebig gewählten Zeitabstand zwischen je zwei Zuständen eines Systems nichts Neues, das mit dem ersten von ihnen nicht schon gegeben wäre, aufgetreten sein. Dem Lebendigen aber ist die Umkehrbarkeit versagt. Innerhalb seiner Entwicklung ist jeder bestimmte Zustand an einen bestimmten Moment der nach vorwärts gerichteten Zeit gebunden und kann durchaus an keinem andern auftreten: der Jüngling wird zum Greise, niemals aber der Greis zum Jüngling, niemals kann der seelische Zustand eines individuellen Lebens sich in ihm wiederholen, weil die dazwischen verlaufene Zeit die Verfassung der Seele jedenfalls irgendwie geändert hat, so daß sie die genau gleiche Erscheinung überhaupt nicht zum zweiten Mal hervorbringen kann, die spätere vielmehr, schon weil sie die spätere ist, eine andere sein muß. Hier ist also das spätere nicht, wie im Mechanismus, eine bloße Umlagerung der Elemente des Früheren, da diese sonst wieder in die alte Lage zurückzubringen wären; jedes Stadium unserer seelischen Verfassung ist ein Neues, das nicht aus dem Vorherigen konstruiert, sondern abgewartet werden muß.

Hier setzt nun zunächst die Verwendung des Begriffes vom »Neuen« voraus, daß die als Mechanismen aufgefaßten Erscheinungen ausschließlich mechanistisch betrachtet werden können, d. h. nur auf die gegenseitig einwirkenden Kräfte der kleinsten Teile hin (Formlose Welt). Faßt man hingegen die Formen ins Auge, die durch und als die Synthesen jener Teile an einzelnen, irgendwie als Einheiten angesehenen Komplexen entstehen, so ergeben sich andere Möglichkeiten. Die Formen nämlich sind unendlicher Mannigfaltigkeit zugängig, es gibt nicht den geringsten Beweis, der das Auftauchen einer bis dahin gänzlich unerhörten in jedem beliebigen Augenblick verhinderte. Mag eine solche auch aus den vorhergegangenen Konstellationen berechenbar sein, ihre »Neuheit« wird dadurch nicht angetastet. Der Schluß: die Berechenbarkeit aus vorangegangenen Faktoren beweise, daß das Berechnete implicite in jenen Faktoren enthalten, also nichts Neues sein könne — ist irrig. Es gilt höchstens für das dynamische Verhältnis der Weltelemente, d. h. wenn der spätere Zustand das Freiwerden von Kräften bedeutet, die in dem früheren latent waren, dann ist tatsächlich zu der Energiesumme, die jenen bestimmt, nichts Neues hinzugekommen, um diesen zu bestimmen. Formen aber sind überhaupt nicht in diesem Sinne auseinander entwickelbar, keine kann ihre Energie in die andere

hineingeben, da sie als Formen überhaupt keine Energien haben, jede ist der andern gegenüber etwas Neues, niemals kann sich die eine in die andere transmutieren, ohne daß etwas in jener nicht Enthaltenes wirksam hinzukäme, keine geht es sozusagen etwas an, daß andere, ihr gleiche oder ungleiche, vor oder nach ihr da sind. Im absoluten Maßstabe gilt dies für das Weltgeschehen als Ganzheit und Einheit. Setzt man dies Geschehen auch als ein rein mechanistisches an, so kann zwar innerhalb der dauernd erhaltenen Quanten von Energie und Stoff nichts »Neues« sich realisieren, allein der Gesamtaspekt einer Phase ist von dem der vorhergehenden jedenfalls unterschieden und selbst dann etwas Neues, wenn er zuvor schon einmal in genauer Uebereinstimmung dagewesen wäre. Denn diese Uebereinstimmung wäre im eminenten Sinne »zufällig«, die erste Realisierung nicht der Grund der zweiten; selbst bei vorausgesetzter »ewiger Wiederkehr« werden die korrespondierenden Weltzustände nicht durcheinander erzeugt, sondern ein jeder durch solche, die seiner Epoche und ihren untereinander stets differenten Formungen angehören. Nur von einem Blickpunkt aus, für den die Geformtheit der Welt verschwindet, kann das Auftreten des Neuen in ihr geleugnet werden. Nur weil der Mechanismus die Formen überhaupt nicht als wesenhafte Weltelemente anerkennt, sondern nur als zufällige Aspekte oder irreale Grenzbegriffe der allein realen Dynamik und Statik der kleinsten Teile, kann er wegen der Berechenbarkeit aller Zukunft, die von diesem Aspekt aus gilt, die Möglichkeit des Neuen ablehnen, alle Begreiflichkeit auf die durch Gleichungen erzielbare beschränken.

Uns aber interessiert dies jetzt nur als Grundlage für sein darüber gebautes Gegenteil: das lebendig-seelische Dasein, das in jedem Augenblick das »Neue« erzeugen soll, schöpferisch, also nicht aus Vorhergehendem berechenbar, innerhalb jeder Reihe nicht wiederholbar, weil die Summierung der von dem Individuum durchlebten Momente für jeden aktuellen solche Bedingungen des Entstehens schafft, wie sie kein früherer haben konnte. Damit öffnet sich ein Blick auf eine Kardinalfrage der Historik, nach der Individualität der geschichtlichen Tatsachen; sie ist bekanntlich in so radikalem Sinne beantwortet worden, daß man nichts in die Geschichte als solche hineinlassen wollte, was nicht als ein schlechthin Einziges, qualitativ Individuelles angesehen werden konnte; ob es gleich von anderen, als eben den historischen Kategorien aus angesehen, sehr wohl ein Vergleichbares, d. h. allgemeinen Gesetzen, bzw. Naturgesetzen Unterworfenes sein kann. Ist nun wirklich das seelisch-

menschliche Geschehen in jedem Augenblick ein neues, unwiederholbares, so wäre dieses Problem von vornherein gelöst. Denn damit wäre der Inhalt der G. objektiv als ein jeweils einziger bestimmt, es bedürfte für ihn keiner einseitigen partikularen Einstellung, um ihn historisch als individuellen, neuen zu behaupten; eine solche wäre dann nur nötig für die Betrachtung der gleichen Objekte als allgemeingesetzlicher, naturhafter, die etwa durch Herauslösung einzelner Elemente jenes Geschehens, Abspaltung mechanischer Teilvorgänge von der objektiven vitalen Einheit vollziehbar wäre. Zwar könnte in unseren Lebensläufen jeweils ein inhaltlich identischer Abschnitt wiederkehren. Allein dies wäre, wie in dem soeben vorgekommenen Fall, etwas Zufälliges, da der Inhalt ein jedes Mal aus der Kombination anderer Bedingungen hervorginge und der Voraussetzung nach kein allgemeines Gesetz bestünde, das ihr Auftreten innerhalb der einzelnen Reihe vorzuberechnen erlaubte. Hat nun tatsächlich das seelische Geschehen dies eigentümliche Verhältnis zu unserem theoretischen Bewußtsein, nach seinem Auftreten zwar völlig feststellbar und durchschaubar zu sein, jedem Vorwissen aber sich seinem Wesen nach zu entziehen? Kann man den Begriff des »Ueberraschenden« von seiner bloß psychologischen, gefühlsbetonten Bedeutung befreien und ihn als eine logische Kategorie für das Verhältnis von Inhalten fassen, so wäre nach jener Theorie jeder seelische Augenblick tatsächlich »überraschend« oder, wie wir es bisher nannten, neu.

[Ersichtlich liegt hier ein Knotenpunkt von Problemen zutage; in der zuletzt formulierten Frage treffen sich (wenn auch nicht zu einfachem Zusammenfallen) jene erste nach der Individualität des historischen Geschehens und die nach der Freiheit und nach der Gesetzlichkeit des Seelenlebens.]

Vielleicht empfängt dieses dunkle Problem eine Klärung, wenn man das Verhältnis zwischen dem Geschehen und der Form als Analogie heranzieht. Diesem nämlich scheint, in der hier fraglichen Hinsicht, das Verhältnis zwischen dem seelischen Lebensprozeß und seinem ausdrückbar bewußten Inhalt zu entsprechen. In beiden Fällen handelt es sich darum, daß ein Vorgang, dessen Elemente in mechanischer oder der mechanischen ähnlichen Dynamik aufkommen, vermöge dieser in einem bestimmten Stadium seiner Entwicklung einen synthetischen Aspekt darbietet, der dem Vorgang selbst, rein als solcher und in der Entwicklung seiner Elemente betrachtet, nicht zu entnehmen ist. Wenn eine Gebirgsmasse durch Verwitterung die Gestalt eines Dreiecks annimmt, so ist zwar Gestalt und Lage jedes Oberflächenteilchens durch mechanische Prozesse bestimmt,

allein, daß das Ganze in vereinheitlichender Ueberschau ein Dreieck bildet, geht diese Prozesse und ihre konkret-einzelnen Erfolge sozusagen nichts an, sie geben diese Oberfläche her, die von ihnen abgeschöpft werden kann, von außen her und einer ganz anderen Ordnung als der Dynamik des Geschehens angehörend. Unterscheiden wir nun von dem seelischen Prozeß, als einer reinen Funktion, einem Fluten, Drängen, Energieumsetzen unterhalb des mit Worten festzulegenden Bewußtseins — unterscheiden wir von ihm seinen gewußten Inhalt (dasjenige, was wir an ihm h a b e n , während wir jenes s i n d), so ist auch er gleichsam eine Oberfläche; sie ist zwar hervorgetrieben von jenem dunklen Lebensprozeß, mag er zerebraler oder irgendwie anderer Natur sein, aber sie stellt sich so dar, als wäre sie von einem außerhalb dieses dynamischen Vorgangs stehenden Bewußtsein aufgenommen, sie ist wie ein nach außen gewandtes, nur nach außen sich dokumentierendes Bild und ergibt sich erst in einer Synthese der unabsehlichen Teilvorgänge ontogenetischer und phylogenetischer Art, die jener Begriff der seelischen Funktion, des seelischen Lebensvorganges deckt. Das Bewußtsein vollzieht diese Synthese, schöpft die in ihr sich bildende Form ab, die sich damit als seelisch bewußter, begrifflich ausdrückbarer (wenigstens prinzipiell so ausdrückbarer) Inhalt bietet und in einer Schicht ganz anderen Charakters, ganz anderer Orientierung liegt, als jener zeugende, nach irgendwelchen Bewußtseinsgesetzen abrollende Prozeß. Diese Gesetze mögen unveränderliche, zeitlos geltende sein, der Prozeß mag in keinem Falle seines Vorkommens etwas absolut »Neues«, Ueberraschendes sein können, sowenig wie die Verwitterungsvorgänge an jenem Gebirgskamm: wie dies letztere aber nicht verhindert, daß die für die Synthesis resultierende Form, der von der Alternative objektiv oder subjektiv nicht recht getroffene Aspekt des Berges etwas schlechthin Einmaliges, Unvergleichliches ist, sowenig macht der — vielleicht — naturgesetzliche, keine eigentliche Neuschöpfung zulassende Charakter des seelischen Prozesses die völlige Originalität und Einzigkeit seines Inhalts unmöglich. Die Scheidung von seelischem Grundvorgang und Bewußtseinsinhalt in dieser Hinsicht klarzumachen, ist natürlich die einzige Begründung für ihre Analogisierung mit dem Verhältnisse von Geschehen und resultierender Form; im übrigen besteht kein Vergleichungspunkt. Aus den beiden behandelten Scheidungen geht nur hervor: einerseits, daß die reine Naturgesetzlichkeit, Berechenbarkeit, Energieerhaltung der mechanistisch verstandenen Welt das Auftreten eines schlechthin »Neuen« und Ueberraschenden keineswegs ausschließt, sobald man überhaupt

nur die Form als etwas angeschautes Wirkliches anerkennt; andrerseits, daß das bewußt Seelische, wenn sich innerhalb seiner die Erscheinung eines solchen Neuen tatsächlich zeigt, d a r u m noch nicht ein jener physischen Welt unberührbares Wesensprinzip zu haben braucht, da es vermöge der Trennung seines Prozesses von seinem Inhalt gleichfalls die Naturgesetzlichkeit des Geschehens mit der völligen Neuheit eines, von diesem Geschehen irgendwie getragenen Phänomens vereinigen kann.

Man hat nun diese letztere Zweiheit mit der der Notwendigkeit und der Freiheit identifiziert. Es bedarf zunächst einer — natürlich nur ganz partiellen — Erörterung eben dieser, insoweit sie jetzt für das Verhältnis der Geschichte zum Leben und dessen verschiedenen Aspekten in Frage kommt. Hier ist es nun verwunderlich, daß man dieses Problem stets aus methodischen Grundsätzen heraus zu beantworten unternahm, bejahend sowohl wie verneinend; daß man nicht das ungeheure empirische Material des menschlichen Verkehrs zu Rate gezogen hat, und zwar nicht, oder wenigstens nicht nur die aus ihm zu ziehenden Erfahrungen, sondern die außerordentlich viel tieferen und gesicherteren, auf denen er beruht. Sieht man auf diese hin, so tritt dem ganzen Komplex von Behauptungen des Freien und Ueberraschenden, Unvergleichlichen und Unberechenbaren der menschlichen Verhaltungsweisen die einfache Tatsache gegenüber: daß aller menschliche Verkehr, wie wir ihn kennen, auf dem Vorwissen eben dieser Verhaltungsweisen beruht und ohne ein solches schlechthin unmöglich wäre. Der in unzähligen Verzahnungen laufende Mechanismus des öffentlichen wie jedes privaten Lebens in unsern und schon in sehr viel einfacheren Kulturverhältnissen würde augenblicklich stillstehen, wenn nicht jedes Individuum unbedingt sicher darauf vertraute, daß sich in unübersehbar vielen anderen Individuen und auch in ihm selbst Gedanken und Willensakte zu ganz bestimmter Zeit in ganz bestimmter Weise einstellen werden. Daß das Vorwissen noch nicht eingetretener seelischer Vorgänge überhaupt möglich ist, d. h. daß das Vertrauen darauf durch ihr Eintreten nicht enttäuscht wird, ist ein Apriori alles menschlichen Miteinander-Lebens. Unser ganzer Verkehr ist Kreditwirtschaft, deren ökonomische Seite, mit ihren übrigen verglichen, von ganz geringer Ausdehnung ist; und alle Verbreiterung des Verkehrs kann nur in dem Maße geschehen, in dem das Wissen um die künftigen Vorstellungen und Handlungen des Mitmenschen extensiver und zuverlässiger wird. Dieser Zunahme entspricht freilich mit der Erweiterung des sozialen Kreises eine gewisse Einbuße an Gründlich-

keit und Vollständigkeit des Vorwissens um einzelne Individuen, die Entwicklung führt dahin, daß wir uns betreffs der Zukunft immer sicherer auf gewisses Allgemeines in dem Verhalten dieses Kreises verlassen können, immer weniger aber auf die individuellen seelischen Lebensäußerungen. Aber dies ist sozusagen nur eine technische Modifikation und sie läßt vor allem die Gewißheit über das künftige Verhalten des uns nächststehenden Menschen ganz unberührt. Gänzlich gleichgültig gegen vorhandene oder nichtvorhandene theoretische Legitimation, ebenso gleichgültig gegen die unleugbare Möglichkeit, daß der von uns am besten gekannte Mensch doch in der nächsten Stunde das absolut Unerwartete, durch seine völlige Neuheit überraschende tue, glauben wir seines künftigen Benehmens so schwankungslos gewiß zu sein, daß wir ein zukünftig anders charakterisiertes Verhalten von ihm weniger zugeben, als daß wir uns etwa in den bestfundierten Erkenntnissen der Naturgesetze getäuscht haben sollten. Wir handeln als ob wir der künftigen Vorstellungen anderer, oft langer und individuell höchst nuancierter Vorstellungsfolgen, sicher wären, und zwar nicht etwa hypothetisch und mit Vorbehalt, sondern kategorisch und meistens, ohne daß in dieses Vorwissen auch nur die Möglichkeit, daß es anders kommen könnte, daß der andre von seiner Freiheit, abzuweichen, Gebrauch machte, sich irgendwie mischte. Tritt man nun aber von diesem jeweils auf einen Einzelfall gerichteten Wissen — mag es auch einen ganzen Komplex von Individuen betreffen — zurück, stellt man das Subjekt nicht als individuelle Tatsächlichkeit, sondern als allgemein-menschliche Möglichkeit vor, so weiß man ohne weiteres, daß es sich auch ganz anders, ganz überraschend verhalten kann, unsre Worte unbegrenzt variabel verstehn, seinem bisherigen Charakter strikt entgegen handeln, alle Zuverlässigkeit seines Gefühlslebens durch einen rein aus seinem Innern vorbrechenden Sturm umblasen kann. Damit zeigt die einfach praktische Alltäglichkeit ungefähr das Gegenteil einer häufig gehörten Ansicht: das Allgemein-Menschliche am Menschen, das Typisch-Durchgehende sei das Naturgesetzliche, das Unausweichliche, mit seinem Wesen Gegebene; die Individualität aber, die singuläre Realität seiner Existenz sei der Ort der Freiheit, hier höre die Berechenbarkeit auf, die generelle Entschiedenheit sei durch unendliche Möglichkeiten der Entscheidung ersetzt. Hier scheint sich also eine Antinomie aufzutun: der konkrete einzelne Mensch einerseits ein Gegenstand des verläßlichsten, alle Lebenssicherheit überhaupt tragenden Vorwissens, andrerseits grade das ganz Unberechenbare, eigentlich »zufällige«, aller Prog-

nose aufs überraschendste ausweichende Wesen, und: der Mensch überhaupt, das Generelle oder Typische, das in einem ideellen Sinn über den Individuen steht, aber dennoch in jedem Einzelnen subsistiert — dies ist einerseits unabsehlicher Möglichkeiten voll, keine noch so große praktische Sicherheit über das künftige seelische Verhalten des von diesem Blickpunkt her angesehenen Menschen schließt die Chance das absolut entgegengesetzten aus; andrerseits aber erscheint doch das Allgemeine in uns als die feste Linie, um deren verläßlich gesetzlichen Verlauf die Freiheit und Unberechenbarkeit des individuellen Lebens in den überraschendsten Schwingungen spielt. Man könnte dieser Antinomie vielleicht durch schärfere Differenzierung der Begriffe Herr werden, nachweisen, daß die Widersprüche sich gar nicht auf genau dieselben Bedeutungen ihrer beziehen. Was aber dessenungeachtet von ihr bestehen bleibt, scheint mir den Schluß unvermeidlich zu machen: daß die ganzen hier angewandten Kategorien des Vorwissens oder des Ueberraschenden, des Neuen oder des Berechenbaren, des Gesetzmäßigen oder des Freien — daß diese die Relation des Erkennens zu dem seelischen Verhalten der Subjekte überhaupt nicht umschreiben. Dies scheint sich vielmehr in einer Schicht zu bewegen, die in den üblichen Einteilungen der Erkenntnistheorie nicht recht unterkommt und deshalb von allen Gegensätzen in dieser mit dem gleichen Recht und Unrecht in Anspruch genommen wird. Jenes praktisch zuverlässige Vorwissen stellt sich der Entscheidung zwischen dem Sicheren oder dem Hypothetischen, dem Allgemeinen oder dem Individuellen, dem Notwendigen oder dem Freien überhaupt nicht. Ich möchte sagen, es ist einfach als Wirklichkeit da, so gut wie sein Objekt, eine Tatsache des Lebens, die in dessen Verflechtungen steht, als eine seiner zahllosen Funktionen überhaupt, herleitbar nicht aus den Bedingungen des Wissens, sondern aus der Totalität des Lebens. Wenn ich es als sicher oder kategorisch bezeichnete, so war es damit schon auf die Ebne der Theorie mit ihren besonderen Wertungen projiziert, in der es von sich aus gar nicht steht. Es entspricht aber ganz der Tatsache, daß sein Objekt, das seelische Leben, an und für sich weder frei noch notwendig ist. Es *ist* schlechthin und Freiheit und Notwendigkeit sind Beleuchtungen, die von einer weiteren Instanz her auf diese bloße Wirklichkeit fallen. Sie als Reflexionen über die einfache Tatsache zu bezeichnen, wie es naheliegt, ist vielleicht nicht erschöpfend. Ich möchte glauben, daß es sich für die Entscheidung zwischen Freiheit und Notwendigkeit um fundamentale seelische Spannungszustände oder Bedürfnisse handelt, zu jenen polaren, das seelische Gleichgewicht

erhaltenden Phänomenen gehörend, wie Bewegtheit und Ruhe, Ernst und Heiterkeit, Expansion und Konzentrierung und viele andere. Die bloßen Realitäten geben Gelegenheit, bald mehr die eine, bald die andere dieser inneren Möglichkeiten aktuell werden zu lassen, wie (mit den nötigen Vorbehalten) die Landschaft sich dazu hergibt, uns bald als melancholisch, bald als lebensfreudig zu erscheinen. Gewiß sind es objektive Unterschiede der Landschaften, die uns zu diesen in sie hineingesehenen Charakterisierungen ihrer auffordern; nur nicht solche, die sich mit den so bezeichneten seelischen Färbungen deckten. So sind es wohl auch sachlich unterschiedene Vorgänge oder wenigstens Aspekte von Vorgängen, von denen die einen zu der Bezeichnung als freie, die andern zu der als notwendige veranlassen, (unbeschadet, daß sie sich gelegentlich übereinanderschieben, Unentschiedenheit oder Gleichzeitigkeit der Zuweisungen ermöglichen, wie ja auch eine und dieselbe Landschaft je nach den Beleuchtungen zwischen jenen beiden Stimmungswerten wechseln kann). Das schlichte Dasein der Dinge jedenfalls enthält unter seinen unmittelbaren Bestimmungen weder die Freiheit noch die Notwendigkeit. Die Täuschung hierüber hängt daran, daß eben dieses Dasein nicht häufig von der philosophischen Reflexion aufgenommen worden ist; sie meint es wohl, wenn sie den nackten Begriff der »Gegebenheit« verwendet, obgleich auch hierin schon eine reflektierende Beziehung auf das Subjekt lebt, die dem Dasein in seiner Reinheit fernliegt; im allgemeinen aber scheint sie mit ihm nichts Rechtes anfangen zu können, sondern faßt es gleich in irgendeiner besonderen Modifikation oder Kategorisierung auf, an die sie dann ihre systematischen Konstruktionen leichter oder sprungloser anknüpfen kann. Es ist damit auch nicht etwa die noumenale An-sich-Existenz der Dinge im Gegensatz zu ihrer subjektbestimmten Erscheinung gemeint; auch diese Zweiheit liegt in einer höheren Reflexionsschicht, von der das bloße Dasein nicht berührt wird. Freilich ist auch der Begriff der »Einheit« nicht darauf anzuwenden, da ihm der bedeutunggebende Gegensatz fehlt. Die Verkennung davon, daß das Dasein nicht mit einem bis zu seinem Grunde gehenden Schnitt in freies und notwendiges aufzuteilen ist, daß es vielmehr zunächst als ein in dieser Hinsicht nicht differenziertes da ist, hat zu dem häufigen Irrtum geführt, den — versuchten oder gelungenen — Nachweis, irgendein Dasein sei nicht naturgesetzlich notwendig, mit dessen erwiesener »Freiheit« für selbstverständlich identisch anzusehen. Tatsächlich liegt hier gar keine kontradiktorische Alternative vor, die die Bejahung der einen Seite zur logischen Folge der Verneinung der andern machte.

Es ist vielmehr ein Drittes möglich: aus der eingesehenen Nicht-Notwendigkeit kann man, statt auf die Freiheit, auch auf jene einfache Wirklichkeit schließen, für die weder die eine noch die andere Bestimmung zutrifft. Als solches primäre Wirklichsein nun wird das menschliche Verhalten von jenem praktisch dauernd geübten Vorwissen erfaßt. Indem unsere ganze Existenz, insoweit sie im weitesten Sinne sozial ist, darin fundamentiert ist, daß wir der Impulse und Leistungen, der Vorstellungen und Gefühlsrichtungen unzähliger Anderer gewiß sind, machen wir dies nicht von einer Ueberlegung: ob dies Verhalten aus Freiheit oder aus Notwendigkeit hervorgehe, abhängig. Sondern wie wir es, nachdem es einmal geschehen ist, in der Regel hinnehmen, ohne ihm eine Entscheidung jener Frage zu unterbauen, so stellen wir es auch unter der Kategorie der Zukunft vor. Und wie seinen Inhalt, so nimmt es auch sich selbst ohne jede derartige Problematik hin, ohne viel nach Sicherheit oder Unsicherheit, nach Kriterien der Vermutung oder des Beweises zu fragen, in jedem einzelnen Falle einfach als eine Tatsache des Lebens, wie unsere Gefühle und unsere physiologischen Gegebenheiten [1]).

1) Das Wissen, das, obwohl es sich seiner durchaus als Wissen bewußt ist, die Frage nach seiner Sicherheit oder Unsicherheit gar nicht in sich einfließen läßt, ist eine häufigste und ganz generelle Tatsache, die nur von der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie nicht in Betracht gezogen wird — begreiflicherweise, da diese nur die w i s s e n s c h a f t l i c h e Erkenntnis zu ihrem Gegenstand zu machen pflegt. Für die Wissenschaft sind ihre Inhalte nur nach der Seite ihres Erkanntwerdens von Bedeutung und sie hat deshalb ein primäres und niemals auszuschaltendes Interesse an dem Sicherheitsgrade ihres Erkennens. Für das Wissen aber, das nicht um des Wissens willen, sondern durch die Lebensverflechtung, das Interesse an seinen Inhalten als solchen, seine inneren und äußeren Ergebnisse gesucht wird, steht es anders. Begrifflich angesehen mußte freilich auch hier die erste Frage sich auf die Gewißheit richten und diese den Wert des Wissens bestimmen. Allein diese logische Frage wird — außer in einzelnen Fällen, in denen aber auch nicht das Interesse des Wissens als solchen, sondern ein anderweitiges sie herbeiruft — hier nicht gestellt, sondern das Bild eines Seins, einer Qualitätsbestimmung, einer Relation erzeugt sich, hinsichtlich des Gewißheitsproblems sozusagen noch undifferenziert, als hätte es vom Baum der Erkenntnis nach ihren logisch-theoretischen Erfordernissen noch nicht gegessen; der Vorstellungsprozeß macht diesseits der Frage nach Sicherheit oder Unsicherheit halt, und dies ist nicht eine psychologische Unzulänglichkeit, eine Unbewußtheit oder eine Vernachlässigung die nicht sein sollte, sondern jenes Problem der Sicherheitsskala muß aus einer ganz anderen geistigen idealen Ordnung erst an dieses einfache Wissen herangebracht werden und liegt mit seinen unendlich abgestuften Beantwortungen überhaupt nicht in dessen eigener Entwicklungslinie. Ist aber die Frage überhaupt erst einmal als prinzipielle aufgeworfen, so macht ihre logische Selbstverständlichkeit und Unentbehrlichkeit es uns schwer, wieder von ihr abzusehen und uns bewußt sozusagen in den erkenntnistheoretischen Unschuldszustand zurückzuversetzen,

Wie wir uns zwar an Vergangenes erinnern können, aber niemals in absolut genauem und als genau erweislichem Sinne, so können

---

in dem freilich das weit überwiegende Quantum unseres Wissens sich bewegt. Insbesondere verbirgt sich uns diese Beschaffenheit seiner durch den Zwang der Sprache, dieses in Hinsicht der Sicherheit noch naive Erkennen ebenso *auszudrücken*, wie das durch die erkenntniskritische Frage hindurchgegangene und als kategorisch erkannte. Allein dieses Schicksal, einen in bestimmter Hinsicht undifferenzierten Inhalt sprachlich ebenso zu bezeichnen, wie *eine* der gegensätzlichen Färbungen, in deren Alternative er dann nach geschehener Differenzierung gestellt ist — dieses Schicksal ist unserer Geistigkeit vielfach nicht erspart. Ich erwähne nur einen Fall, der auch inhaltlich nicht ganz ohne Beziehung zu dem vorliegenden ist. Vom verneinenden Urteil hat man behauptet, es setze das bejahende voraus, sei ein Urteil über ein Urteil; »S ist nicht P« bedeute: »es gilt nicht, es darf nicht angenommen werden, daß S P sei.« Ich glaube nicht, daß dies die richtige Deutung ist, vielmehr daß das bejahende und das verneinende Urteil zwei gleich ursprüngliche Setzungen, zwei parallele und nur entgegengesetzte Beziehungsarten zwischen S und P sind. Freilich liegt ihnen der logischen Struktur nach das Urteil S ist P zugrunde, *aber nicht als bejahendes*, sondern als rein formale ideelle Verbundenheit von S und P, *vor* der differenzierenden Frage, ob diese Verbindung gültig oder ungültig ist. Anders ausgedrückt: Verbindung heißt hier zunächst nur Beziehung in dem weitesten Sinn, in dem sie die Verbindung im engeren Sinne und die Getrenntheit einschließt; denn auch Getrenntheit ist doch ein Bezogensein, etwas ganz anderes als einfache Fremdheit und gleichgültiges Nebeneinander. Jenes formal fundamentale S ist P kommt in der Praxis hauptsächlich nur als Schulbeispiel vor. Wenn man die Satzform rein als solche erläutern will und sich dazu dieses Urteils bedient, so kommt dabei eben absolut nicht in Frage, ob es inhaltlich gültig oder ungültig ist, es hat genau die Dignität eines einzelnen Begriffs, dessen logischer Sinn davon nicht betroffen wird, ob er innerhalb oder außerhalb der Welt des Seins stehe. In dem Satz, der das negative Urteil umschreiben soll: Es ist nicht wahr, daß S P ist — ist der abhängige Satz von dieser in bezug auf Richtigkeit indifferenten Qualität und erreicht eine differentielle erst durch den Hauptsatz; so daß auch der *bejahende* Satz S ist P entsprechend umschrieben werden muß: es ist wahr, daß S P ist — und erst so zu seiner Bedeutung als bejahender gelangt. Daß man nicht diese weder bejahende noch verneinende Satzart ins Auge gefaßt hat, als man erkannte, daß die logische Struktur des verneinenden Urteils die Form habe: es darf nicht geglaubt werden, daß S P sei, — daß man diesen letzteren vielmehr schon für einen positiv bejahenden hielt, dessen Bejahungsqualität erst durch den Hauptsatz wieder rückgängig gemacht wird, — das liegt, wie ich glaube, wesentlich daran, daß man für jenes vordifferentielle Urteil keinen anderen *sprachlichen Ausdruck* hat, als für das schon bejahte. Ob der Satz S ist P jene oder diese Bedeutung hat, ist ihm selbst in seiner grammatikalischen Form nicht anzusehn, und so konnte diese, die man eben als »bejahende« im positiven, den Inhalt als gültig setzenden Sinne anzuwenden gewohnt ist, sich vor die andere schieben, die sich als noch unentschiedenes Material gleichmäßig der positiven wie der negativen Qualifizierung bietet.

Ich meine natürlich nicht, daß diese Satzart eine ideelle Hilfskonstruktion des gleichen Wesens ist, wie jenes naiv praktische Erkennen, das sich innerhalb seiner eigenen und ursprünglichen Kategorie der Frage nach seinem Sicherheits-

wir zwar das psychologisch Zukünftige wissen, aber niemals in absolut genauem und als genau berechenbarem Sinne. (Alles schon

maße nicht stellt. Weil aber dieses Erkennen sich sprachlich von demjenigen nicht unterscheiden läßt, das, nach herangebrachter Frage und Entscheidung, positiv als sicheres, in ausdrücklichem Gegensatz zu dem ungewissen, gemeint ist, — so sollte eine Analogie nur das hierin gelegene typische Schicksal unseres Geistes dartun: daß ein Inhalt aus einer einheitlich umfassenden, innerlich ungeschiedenen Formung heraus in zwei polar entgegengesetzte Formen übergeht, von denen die eine ihren sprachlichen Ausdruck (vielleicht auch noch andere Beziehungen) mit jener undifferenzierten teilt und dadurch die Klarheit über das Wesen dieser letzteren leicht hintanhält.

Dieser Primärcharakter unseres Wissens könnte eher Zweifeln begegnen, wenn sich seine Form nicht auf anderen Gebieten wiederholte und damit auf eine ganz prinzipielle Bestimmtheit unserer Entwicklung hinwiese. Das Leben erzeugt und benutzt gewisse Funktionen oder Formen, die seinem Verlauf zunächst ganz unmittelbar einhaften — diesem einfach vorwärtsdrängenden Verlaufe, den man nachträglich in Triebmäßigkeit und Zweckmäßigkeit zerlegen mag, ohne mit diesen Begriffen sein Wesen zentral oder erschöpfend zu treffen. Es handelt und erkennt, es liebt und haßt, es schafft und zerstört, und bewegt sich damit eben nur in den tausend Wellengestalten seiner unmittelbaren Strömung. Sobald nun diese Aeußerungen einmal da sind, erfaßt das Bewußtsein sie noch von anderer Seite als von der des Lebens her, dessen Innerlichkeit sie heraufgetrieben hat und trägt und dem sie so gewissermaßen abstandslos aufliegen. Von Bedeutungskategorien her, deren wesentlichste vielleicht der »Wert« ist, erhalten sie Einrangierungen, Verflochtenheiten, Beleuchtungen, die in der Regel in polare aber graduell vermittelte Gegensätze auseinandertreten. Nun sind sie schön oder häßlich, subjektiv oder objektiv, sittlich oder unsittlich, großartig oder unwesentlich, gesichert oder problematisch. D a ß sie diese Einstellungen erfahren, ist zwar auch wieder eine Lebensfunktion, allein ihrem eigenen Sinne nach, dem inhaltlich damit gemeinten nach, stehen sie in einer anderen Schicht, nun nicht mehr in der des einfachen Daseins, in der sie dem unmittelbaren Leben zugehörten oder es ausmachten. In den Verläufen der Praxis oder der Gefühlsbewegungen entsteht eine Vorstellung in uns und bestimmt unser Verhalten, a l s o b sie (so müssen wir es von den nachträglichen Kategorien her ausdrücken) wahr wäre. Sehr oft ist sie es nicht, allein keineswegs immer verhindert dies sie, ihren Dienst in diesen Zusammenhängen zu tun. Auch die Entscheidung, ob sie subjektiv oder objektiv sei (was mit der zwischen irriger und richtiger ja nicht zusammenfällt), liegt der Vorstellung in ihrer primären Vitalität fern. Diese Entscheidung kann ihr natürlich abverlangt werden, aber sie ist ihr nicht immanent, in der Struktur ihrer Unmittelbarkeit nicht aufzufinden, so primär sie auch für die metaphysische oder wissenschaftliche Reflexion überhaupt sei. Der künstlerisch schöpferische Drang der Menschen lebt sich unzähligemal in Gebilden aus, die — wie Goethe schon bemerkt hat — sich lange Zeit hindurch dem Kriterium der »Schönheit« noch nicht stellen, ohne für jetzt jenem Drange weniger zu genügen, an die aber sehr vielfach der aufwachsende Schönheitsbegriff seine positiven Inhalte anpaßt. Unser Handeln geht in weitestem Umfang als eine Art Naturereignis vor sich, in einem Jenseits von Gut und Böse, das freilich ein völlig anderes ist, als wenn es eine besondere Stellungnahme nach eingetretenem Bewußtsein dieser Polarität bedeuten soll. Denn ich muß wiederholen, daß es

dagewesen — neu. Handeln: als ob wir frei wären — Theorie: als ob wir gebunden wären. Geschichte: sich an die bloße Tatsächlichkeit, vor dieser Entscheidung, haltend.) Es ist eigentlich das entsprechende Motiv, mit dem einer der großen Scholastiker die Widerspruchslosigkeit zwischen dem göttlichen Vorwissen und der menschlichen Freiheit erweisen will. Unser Handeln, so könnte man sein Argument zusammenfassen, mag irgendwelche Vorbedingungen haben, Freiheit oder Notwendigkeit, — irgendwie muß es ausfallen. Diese Tatsächlichkeit seiner, mit der es in die Erscheinung tritt, ist der Gegenstand der Allwissenheit Gottes. Auch das aus Freiheit Geschehende ge-

---

sich nicht um ein Beiseiteschieben, aus Absicht oder Flüchtigkeit, dieser Kategorien handelt, auch nicht um einen synthetischen Standpunkt, der das Entgegengesetzte in eine höhere Einheit aufhebt, sondern um einen vor Analyse und Synthese überhaupt gelegenen. Darum vielmehr, daß die vom Leben erzeugten und es bildenden Inhalte innerhalb seiner prinzipiell anderen Charakters sind, als nach ihrer Einstellung in die Ordnung der Ideen. Ob metaphysische Weltanschauung auch diesen Gegensatz noch übergreift, ob sie die Idee aus dem Leben oder das Leben aus der Idee zu entwickeln vermag, ob es vielleicht der höchste Begriff Gottes sei, den Schnittpunkt oder den gemeinsamen Quell beider Ordnungen darzustellen — das braucht hier nicht erörtert zu werden. Nur dieses schlichte Dasein der Inhalte in der Form des Lebens sollte klar werden, das in seiner Gesamtheit erst auf den Zusatz einer ideellen Kategorie hin in jene Entscheidungen auseinandergeht, in seiner Einzelheit sich auf einen bestimmten Punkt an oder zwischen den Polen begibt. Auf welchen, ist freilich kein Zufall, aber nicht in ihr selbst, sondern in dem Verhältnis angelegt, das erst nach dem Auftreten der Kategorien zwischen dieser und ihr in Frage kommen kann. Die hier, wie gesagt, nicht behandelte Beziehung zwischen Leben und Idee bringt es mit sich, daß bestimmte Vitalinhalte als Genus und von vornherein für den einen Pol der kategorialen Reihen mit Beschlag belegt sind; an dem sozusagen positiven begreiflicherweise dann, wenn das Leben an dem Punkt ihrer Erzeugung besonders konzentriert und einheitlich ist. Die von seiner quantitativ und dauernd mächtigsten Strebung erzeugte Vorstellung wird in der Regel als die wahre, das die große Lebensintensität bergende Gefühl als letzte ästhetische Instanz, die vitale Unerläßlichkeit eines Wollens wird ihm sittliches Recht zu verschaffen suchen. Dies gilt natürlich nur mit vielen Ausnahmen, allein oft genug, um sich als gewisser Instinkt und im Sprachgebrauch zu verfestigen. Und dies ist das allgemeine geistige Grundverhältnis, dem, mit einer leicht einzusehenden Modifikation, unser theoretischer Fall zugehört: daß die lebensmäßig erforderte und erzeugte Vorstellung, vor die Entscheidung Sicher oder Unsicher gestellt, ohne weiteres als sicher gilt und funktioniert.

Daß der Inhalt solchen Vorwissens, objektiv angesehen, immer unsicher ist und die Möglichkeit eines ganz überraschenden Verlaufes bietet, ist eine darüber gesetzte Reflexion, die natürlich hier und da auch in das Vorwissen selbst eintritt, aber sozusagen nur seinen Aggregatzustand, aber nicht seine prinzipielle Bedeutung modifiziert. Und eben diese prinzipielle Bedeutung leidet unter der objektiven Unsicherheit seines Inhalts sowenig, wie das Entsprechende an dem Gedächtnis geschieht.

schieht doch, und indem Gott einfach dies Geschehen von Ewigkeit her weiß, wird in dessen Freiheit gar nicht eingegriffen, jenes Vorwissen macht es nicht notwendig: es geschieht nicht, weil Gott es vorher weiß, sondern er weiß es, weil es geschieht. Setzt man die Absolutheit dieses spekulativen Gedankens zu der Relativität und Unvollkommenheit des menschlichen Wesens herab, so trifft er die Art des hier gemeinten, die menschliche Praxis durchziehenden Vorwissens. Ob der Mensch, den wir kennen, aus Freiheit oder aus Notwendigkeit handelt, ist hier ganz einflußlos; wir wissen nur: so wird er handeln; denn dies ist es, was für unsere praktischen Zwecke allein erforderlich ist.

Es ist nun zu erwägen, welche Bedeutung die hier behandelten Begriffe für die geschichtliche Formung als solche besitzen. Sie muß sich an ihrem Unterschiede gegen die Rolle dieser Begriffe in anderen großen Kategorisierungen zeichnen. Ein gewolltes menschliches Tun, insofern es unmittelbares Bewußtsein des Handelnden ist, steht im Zeichen der Freiheit. Ich halte es für eine Pervertierung dieses Bewußtseins durch nachträgliche theoretische Ueberlegungen, wenn man unter Wollen überhaupt etwas anderes als frei Wollen versteht. Was wir Zwang nennen, besagt immer nur, daß wir uns für die eine Seite einer Alternative entscheiden, deren andere zu ergreifen nicht absolut ausgeschlossen wäre, wenn wir nur den Preis bezahlen wollten, den eben diese andere Entscheidung fordert. Nur daß gewisse Preise gemäß den normalen Wertskalen sozusagen gar nicht in Betracht kommen, scheint uns die entsprechenden Betätigungen der Freiheit a priori auszuschließen und konstituiert damit die sogenannte »Zwangslage«. Als Ausnahme muß man nur die Fälle der vollständigen Suggestion und jener »Inspiration« zugeben, in denen der Mensch sich als bloßes Werkzeug einer überempirischen Macht vorkommt. Aber grade in diesen fühlt er seinen »Willen« ja auch ausgeschaltet.

Wenn die Seinswirklichkeit überhaupt als solche jenseits von Freiheit und Notwendigkeit steht, so gilt dies auch für die Seinswirklichkeit des Willens. Allein es bietet sich hier wieder die typische Erscheinung, daß eine einfache Unmittelbarkeit, in eine dualistische Polarität auseinandergehend, sich nun doch wesentlich für die eine von deren Seiten entscheidet: die innere Qualität des Wollens kann nur als Freiheit bezeichnet werden. Schon weil der Satz, daß unsere seelischen Akte notwendige sind, sich selbst widerspricht; denn dann wäre dieses Urteil ja selbst notwendig, d. h. es mußte gefällt werden, gleichviel ob sein Inhalt wahr oder irrig ist. Der Wille muß

sich vielmehr frei entscheiden können, ob er den Argumenten für die Notwendigkeit oder denen für die Freiheit beizutreten hat. Es ist die umfassende Freiheit des Willens überhaupt, die die Alternative zwischen Freiheit und Notwendigkeit als sekundären Gegensätzen umgreift, jenes dialektische Argument ist nur die nachträgliche Theoretisierung der Identität von unmittelbarem Wollen und Freiheit.

Aber wie das Dasein überhaupt, so geht auch das menschlich-seelische in freies und notwendiges auseinander. Während es die erstere Bestimmung in seine unmittelbare innere Wirklichkeit hineinträgt, geht es innerhalb der theoretischen Erwägung in die zweite über; wobei unter theoretischer Erwägung im allgemeinen die als naturwissenschaftlich bezeichnete gemeint ist. Zwischen Theorie überhaupt und Notwendigkeit überhaupt besteht ein tiefer Zusammenhang; Kants Deutung der Kausalität als einer Form des Vorstellens, durch die aus den dunklen Gegebenheiten des Sinnlichen das Erfahrungswissen gestaltet wird, ist einer der möglichen Ausdrücke oder eine Spezialisierung dieser Beziehung. Ihre allgemeinere Fundamentierung dürfte in der Scheidung des Seins der Weltinhalte von den Inhalten des Seins gefunden werden. Für das Sein als solches, für die Tatsache, daß überhaupt eine Welt existiert, finden wir, nach der Art unseres Denkens, keine Notwendigkeit; keiner unserer logischen oder empirischen Gesetzlichkeiten, Denkunumgänglichkeiten wäre widersprochen, wenn statt des Seins das Nichts wäre. Darum ist das Sein schlechthin irrational, ist der Typus, oder wenn man will die einzige Absolutheit des Irrationalen. Auch ist das Sein als solches mit nichts verbunden, die Tatsache des Seins ist innerhalb unserer Begriffsbildung eine schlechthin isolierte, aus dem Sein eines Inhalts läßt sich, insoweit man nicht auf den Inhalt selbst achtet, weder vorwärts noch rückwärts auf irgendein anderes Sein schließen. Keine Theorie kann das Sein durchdringen, es bleibt als eine unaufgelöste Tatsache in ihr. Da es weder hergeleitet, noch zerlegt, noch zu höheren Einheiten zusammengesetzt werden kann, so ist es überhaupt kein Gegenstand der Theorie, sondern nur des Erlebens. Unser Lebensprozeß verläuft in Verwebung mit Elementen, die, sobald diese Verwebung bewußt wird, als seiende gelten; aber wenn das Denken diesen Punkt erreicht hat, macht es Halt. Ausschließlich Inhalte — das Was des Seins — sind verbunden, und darum kann nur an ihrer Kette ein an dem einen haftendes Sein auf den andern für uns begreiflich übertragen werden: ein Inhalt reicht es dem andern wie ein verschlossenes Gefäß. Wir müssen alle Inhalte als mitein-

ander verbunden vorstellen, da wir unter der Voraussetzung leben, daß unsere Wirklichkeitswelt eine Welt ist und nicht mehrere, diskontinuierliche. Diese Verbundenheit macht den einzelnen im Sein befindlichen Inhalt zu einem notwendigen und darum steht die Theorie, der das Sein unzugängig und die auf die Inhalte angewiesen ist, im Zeichen der Notwendigkeit — wie die Praxis in dem der Freiheit.

Allein von diesem Charakter der Theorie scheint mir das historische Erkennen eine Ausnahme zu bilden. Suche ich rein herauszulösen, was denn innerhalb seiner das nur und spezifisch Historische ist, hervorgehoben aus der allenthalben dazu wirkenden Vermischung mit naturwissenschaftlich theoretischen und praktischen Denkweisen und Intentionen — so sehe ich als sein Objekt jenes einfach wirkliche Geschehen, jenes noch von keiner nachträglichen Reflexion einkategorisierte Dasein, das mir als das primäre, noch jenseits von Freiheit wie von Notwendigkeit bestehende erschien. Ich möchte den freilich sehr gewagten Begriff der »reinen Erfahrung« in seinem striktesten Sinne hierauf anwenden; als der Gegenstand der Historie läßt sich hier allerdings das bezeichnen, was »wirklich gewesen ist«, obgleich natürlich dann innerhalb ihrer durch die ihr eigenen Kategorien ein neues besonderes Gebilde daraus erwächst. Dem Historiker ist es wesentlich, daß ein Geschehen geschehen ist, wie es dem Handelnden wesentlich ist, daß es aus Freiheit, dem reinen Theoretiker (dem naturwissenschaftlich zeitlos Denkenden), daß es aus Notwendigkeit geschehen ist. Darum hat man die Geschichtswissenschaft auch als die Wirklichkeitswissenschaft schlechthin, oder auch als die Wissenschaft von dem in der Zeit Geschehenden bezeichnen können. Die Wirklichkeit ist eben das, was vor aller Entscheidung zwischen Freiheit und Notwendigkeit steht (wobei unter ihr nicht »das Sein«, von dem ich sprach, und das in seiner inhaltfreien Reinheit eine Abstraktion ist, gemeint wird, sondern die seienden Inhalte), und das Geschehen, rein auf seine Zeitverhältnisse hin betrachtet, weiß weder von Freiheit noch von Notwendigkeit. Nun liegt ja zutage, daß der Historiker dauernd Notwendigkeiten, gesetzliche Zusammenhänge, aufsucht. Allein diese sind immer entweder physischer oder psychologischer Art, die Notwendigkeit von solchem Notwendigen ist sozusagen ein außerhistorisches Imponderabile, das die historischen Möglichkeiten durchflutet — grade wie die ethisch-metaphysische »Freiheit«, von der der Historiker spricht, von ihm aus einer ganz anderen Schicht als der historischen heraus den geschehenen Wirklichkeiten imputiert wird. Da

die eine oder die andere dieser Kategorien fast durchgehends wirkt, so ist das historische Erkennen eigentlich niemals das rein historische, dieses ist vielmehr in seiner Reinheit nur durch Abstraktion aus der Komplexität der tatsächlichen Geschichtsbilder herauszustellen: Geschichte ist niemals bloß Geschichte, wie ihr ganz autonomer Begriff sie erscheinen läßt. Die Formungen, vermittelst deren sie dieses in das historische Gebilde überführt, nehmen aber, diesem reinen Begriffe nach, das Geschehen nur insofern es wirklich geschehen ist auf, nicht aber als ein, schon als Geschehen, von Freiheit oder Notwendigkeit gefärbtes oder durchdrungenes. Daß wir die vorliegende Historie dennoch nur in dieser Gefärbtheit oder Durchdrungenheit kennen, bedeutet aber nicht etwa eine Verunreinigung im Wertsinne, die es zu beseitigen gelten könnte, da die Reflexion sie ja doch in der eigentümlichen Art und Einheit, in der sie sich bietet, hinzunehmen hat; es ist nur das Amt der Reflexion, die Elemente, aus denen diese Einheit zusammengewebt ist, nach dem reinen Sondersinn eines jeden sichtbar zu machen.

II.

Es handelt sich hier um die Form, in der über den Widersprüchen zwischen unseren letzten Seinskategorien die Möglichkeit eines Lebens — d. h. doch einer E i n h e i t des Lebens — irgendwie anschaulich oder wenigstens ausdrückbar wird.

Macht man mit der absoluten Stetigkeit alles Daseins wirklich Ernst, so verschwindet aus ihm die Kausalität, denn die Verwendung von »Ursache und Wirkung« fordert einen Trennungsstrich, der zwar keine Lücke in dem Zeitverlauf der Geschehensreihe bedeutet, aber doch dies: je ein diesseits seiner liegendes Stück dieser Reihe und ein jenseits seiner liegendes wird zu einer Einheit geballt, derart, daß eine jede solche in sich einen stärkeren Zusammenhalt hat, ihre Elemente untereinander entschiedener kontinuierlich sind, als es zwischen diesem Ganzen und dem zweiten Ganzen der Fall ist. Nun erst kann das eine Ursache, das andere Wirkung heißen. Es wird dazu ja ein Zentrum erfordert, um das ein Phänomenkomplex gewissermaßen kristallisiert und zu etwas relativ Beständigem oder Substantiellem oder unter e i n e n Begriff Gefaßtem wird. Und obgleich sich im Geschehensfluß das eine pausenlos an das andere ansetzt, so muß doch die a b s o l u t e Kontinuität, in der die Richtigkeit je zweier Momente niemals geringer sein kann, als die je zweier anderer, und in der jede Abgegrenztheit und innere Substantialität des Einzelwesens

schlechthin aufgelöst ist, gelockert werden, wenn die Einheit: Ursache, von der Einheit: Wirkung — differenziert werden soll, so sehr die Dynamik, die Zeit kontinuierlich erfüllend, sie wieder zusammenbringen mag. Zerschnitten wir nicht jene unausgesetzte absolute Kontinuität, so würden wir gar nichts haben, was als Ursache und was als Wirkung gelten könnte. Ganz allgemein wird mit diesen Begriffen in einer lässigen, praktisch zwar genügenden, den genauen Sachverhalt aber verhüllenden Weise umgegangen. Eine Billardkugel wird so gestoßen, daß sie auf eine zweite trifft; die Bewegung dieser zweiten gilt nun als die Wirkung, und als deren Ursache die Bewegung der ersteren, die ihrerseits durch den vorangegangenen Anstoß verursacht ist. Allein zu eben diesem Vorgang »wirken« noch eine große Anzahl anderer Ursachen mit: die besonders beschaffene Unterlage, der Luftwiderstand, kurz das ganze Milieu, in dem er sich abspielt. Streng genommen sind es Gesamtzustände, die ineinander übergleiten und die spezielle Verbindung eines Einzelelementes mit einem anderen Einzelelement ist eine praktisch erforderliche, schließlich aber willkürliche Heraushebung aus einem an sich ungespaltenen Gesamtereignis. Wie aber dessen Phasen eine sich in sich entwickelnde Einheit sind, so besteht auch sachliche Ungetrenntheit zwischen der letzten Bewegungsphase der gestoßenen Billardkugel und der Bewegung der zweiten, auf die sie trifft. Beide verhalten sich im objektiven Geschehen durchaus nicht anders, als sich zwei aneinander unendlich nahe Phasen in der Bewegung der einen, ersten Kugel verhalten. Daß wir sie als zwei selbständige Körper aus der unendlichen Kontinuität des Seins heraustrennen, um sie dann wieder als Träger einer Ursache und einer Wirkung zusammenzubringen, ist eine subjektive Formgebung, eine Auslese, Zusammenballung, singularisierende Akzentlegung, die in die abgrenzungslose Stetigkeit des Seins eingezeichnet wird. Dieser Widerspruch zwischen Kontinuität und Kausalität, ist für einen Geschehensbezirk schon weitgehend anerkannt, für den psychologischen. Hier ruht alle Kausalität auf der Isolierung seelischer Elemente gegeneinander, sei es im Kantischen Sinne der Seelenvermögen (»der Verstand bestimmt die Sinnlichkeit«), sei es in der Vorstellungspsychologie, die die Einzelvorstellungen sich gegenseitig heben oder verdrängen, abstoßen oder verketten läßt und diesen streng kausalen Mechanismus als Leben der Seele anspricht. Dies ist nun freilich lange als eine gewalttätige Zerreißung und willkürliche Hypostasierung durchschaut. Wir denken uns jetzt das seelische Leben als die Entwicklung einer (im übrigen unbezeichenbaren) Einheit,

die sich in jedem Augenblick anders färbt, anders erfüllt, anders orientiert, ein von den Sinnen zwar angeregtes aber von innen her getriebenes organisches Wachstum, in dem kein Schritt zwischen Moment und Moment, keine wirkliche, von vornherein bestehende Zusammenhangslosigkeit von Inhalt zu Inhalt möglich ist. Hier entwickelt sich Phase nach Phase, eine jede hervorgetrieben aus einer gänzlich unergründeten inneren Dynamik, eine jede zwar dadurch bestimmt, daß diese Dynamik die früheren Phasen als ihre Ausdrücke durchlaufen hat; aber Kausalität in einem für uns geläufigen und belangvollen Sinne — Verknüpfung einer Einzelheit mit einer anderen, Erzeugen der einen durch Komplexe anderer Einzelheiten nach allgemeinen Gesetzen — ist hier nicht zu finden, sondern, da man ihrer nicht entraten konnte, verfiel man auf die einzige Möglichkeit ihrer Anwendung: Atomisierung des seelischen Lebens, Stauung seines kontinuierlichen Stromes zu einzelnen Vorstellungen, die, jeweils mit Eigenkräften geladen, ein mechanisches Spiel nach dem Schema Ursache und Wirkung aufführen — will man Kausalität, so muß man auf Kontinuität verzichten.

Mit der Wechselwirkung verhält es sich ebenso. Auch hier müssen feste Kristallisierungspunkte innerhalb des fließenden Geschehens sich entfalten.

Eine gewisse Problematik des Kausalbegriffs aber wird vielleicht für diese Anwendung seiner am anschaulichsten. Wo wir von Ursache und Wirkung sprechen, haben wir Stücke der Welt — »Stücke« in substantieller oder dynamischer, begrifflicher oder psychologischer Bedeutung — gegeneinander abgegrenzt. Sie haben zwar einen gemeinsamen Punkt, Linie, Fläche des Aneinanderstoßens, wo sich die Umsetzung der Energie vollzieht, aber diese Berührungsstelle trennt zugleich zwei je irgendwie in sich geschlossene, irgendwie in sich zentrierende Wesenheiten. Wie aber verträgt sich dies mit der streng gefaßten Kontinuität der Weltelemente nach Raum und Zeit, nach Beschaffenheit und Bewegung? Unsere Praxis freilich, die mit begrenzten Kräften arbeitet und immer auf ein singuläres Ziel geht, zwingt uns die Kontinuität zu zerschneiden, Linien durch sie zu legen, die irgendein Stück ihrer jeweils als »ein Ding« umschränkt, *einem* differenzierten Begriff untertan, um ein eigenes Zentrum gelagert. Aber damit vergewaltigen wir die Form des Weltprozesses, die unsere Theorie als ein absatzloses Gleiten annehmen muß, ein Strömen ohne Pausen und starre Gebilde, ein in jedem Sinn sprung-

loses, keiner besonderen Grenzüberwindung bedürftiges Gelangen von jedem Punkte zu jedem anderen. Daß wir in diesen heraklitischen Fluß ein Netz werfen und das von ihm ideell Umgrenzte in sich enger zusammengehören lassen, als es mit anderen zusammengehört, daß wir einem Materienstück oder einer Zeitausdehnung, einem Menschenschicksal oder einem Komplex von Qualitäten, einer Bewegung oder einem Eindruck eine Konsistenz in sich selbst verleihen, durch die er zu einer Einheit wird, jenseits seiner Zugehörigkeit zu der innerlich grenzenfremden Einheit des Kosmos — das ist ein menschlich subjektives Verfahren. Aber dank der Fähigkeit des Geistes, sich über sich selbst zu erheben, sich gleichsam von außen zu sehen, ist er in diesen von ihm selbst gezogenen Grenzen nicht schlechthin eingefangen, sondern kann jene kosmische Einheit, die sich unserer zerstückelnden, verhärtenden Anschauung versagt, dennoch als die eigentliche Wirklichkeit denken; und dies auch innerhalb von einzelnen Reihen, die als ganze zwar herausdifferenziert sind, innerhalb ihrer aber Stück an Stück zu setzen scheinen, bis die darüber gesetzte Ueberzeugung von ihrer Kontinuität ihre Parzellierung wieder aufhebt.

Als Gedankengebilde, »Ideen« im Platonischen Sinne, sind die Dinge in feste Umrisse isoliert, ein jedes wird bis zu dieser Grenze von seinem »Begriff« (einem nicht notwendig logisch formulierbaren) durchdrungen, der es dadurch als dieses bestimmte und eine zusammenhält. Die Doppelbedeutung von Einheit macht sich geltend: würde es nicht als Einheit in sich vorgestellt — wodurch es erst den Sinn eines D i n g e s erhält — so könnte es auch im numerischen Sinne keine Einheit sein; nur weil es ein D i n g ist, kann es e i n Ding sein. So haftet die Geschlossenheit eigentlich nur an dem ideellen Gebilde, an dem Begriff und der ihm entsprechenden Intuition, grade wie die geometrische Genauigkeit an einer entsprechenden, nicht aber an einer realisierten Figur haftet. Sobald wir aber diese innerlich fixierte Gestalt in die Wirklichkeit übertragen, und sie nun vom Standpunkt dieser Wirklichkeit aus betrachten, zeigen ihre Grenzen sich als nur ideell möglich und lösen sich in stetigen Uebergängen in das Diesseits und Jenseits, das Vorher und Nachher, das Mehr und Weniger auf. Damit entschwindet die Zentrierung des Dinges in sich selbst, es ist nicht mehr der Träger absolut charakterisierender Umrisse und Subjekt nur noch in dem unrealistischen Sinne, in dem wir seine Flüssigkeit in jene bloß gedachte Form bannen. Da nun Kausalität von der Herstellung eines Subjekts als Ursache und eines Subjekts

als Wirkung abhängig ist, so ist sie mit der subjektlosen Kontinuität des Weltgeschehens nicht zu vereinigen.

Damit erst scheint mir der Humesche Zweifel an der ursächlichen Verbindung auf seinen Sachgrund gebracht zu sein. Die unmittelbare Erfahrung zeige uns nur das zeitliche Nacheinander der Erscheinungen; wenn das Auftreten der einen an ihrer Zeitstelle es notwendig zu bedingen scheine, daß eine andere an der ihrigen auftrete, so sei dies ein nur psychologisch zu erklärender Zusatz zu jener allein realen nur zeitlichen Folge. Allerdings: sobald man das Geschehen ausschließlich auf seinen zeitlichen Verlauf hin ansieht, so folgt es der in sich schlechthin gleichmäßigen, ungegliederten Kontinuität der Zeit selbst; seine Inhalte können deshalb nicht als Ursachen und Wirkungen auftreten, weil diese an Subjekten als Sonderexistenzen haftet, und die Stetigkeit der Strömung es zu solchen nicht kommen läßt. Hume sah nicht ein, weshalb es uns als notwendig gelten solle, daß B auf A folgt, d. h. wieso es mit dem S a c h g e h a l t von A begründet ist, daß sich B daran ansetze. Der eigentliche Grund davon ist, daß seine ausschließlich auf die Zeitfolge eingestellte Betrachtung es zu dem Subjekt A, als einem abgeschlossenen Sachgehalt, überhaupt nicht kommen läßt. Ist aber diese Abschließung und Eigenzentrierung einmal an A und B vorgenommen, so sucht man durch die N o t w e n d i g k e i t , mit der B sich an A schließen soll, den ununterbrochen einheitlichen Zusammenhang des Geschehens wieder herzustellen. Da man aber die Kontinuitätsform, die diesen Zusammenhang trägt, zuvor gesprengt hat, so gelingt dies nicht, sondern der Riß zwischen der Notwendigkeit und der Wirklichkeit bleibt bestehen, den Hume gefühlt hat. Man mag das auch so ausdrücken, Kausalität fordert die sondernde Umgrenztheit ihrer Träger, weil sie eine Relation ist. Wenn es nichts Getrenntes gibt, ist sie sinnlos, denn dann gibt es nichts zu verbinden. Und entsprechend sinnlos ist es — die Metaphysik hat das oft betont — an das Ganze des Daseins, als Einheit betrachtet, die Kausalforderung zu stellen. Freilich hat man das in der Regel von außen her begründet: da das Ganze ja alles, was man als wirklich denken kann, einschließt, so habe es nichts außer sich, wovon es als Wirkung abhängen könnte. Es ist aber ebensogut von innen her zu ermessen: Die Einheit des Ganzen bedeutet eben die grenzenfreie Kontinuität des Geschehens. Denn sie ist nur funktionell zu denken. Daß sie als ruhende Substanz Einheit sei, mag als metaphysische Spekulation oder mystische Schauung gelten; sobald man sich aber in der Ebene des Empirischen mit seinen unzähligen Verschiedenheiten und Gegensätzen hält, kann

ich mir unter einer starren Einheit des Ganzen nichts Rechtes denken. Daß Goethe und eine Welle des indischen Ozeans, der Hermes des Praxiteles und die Flamme in meinem Ofen eine Seinseinheit ausmachen, bleibt mir ein bloßes Wort. Dagegen, daß die Strömung des Weltprozesses all diese Erscheinungen gestattet, daß seine in kontinuierlicher Zeugung bestehende Einheit nicht durch solche herausgehobenen Unterschiede zerbrochen wird, — scheint mir ein durchaus vollziehbarer Gedanke. Und dann wäre schon der Ausdruck unzutreffend, daß dieser Prozeß die Grenzen der Dinge aufhöbe, verschwimmen ließe. Denn dazu müßten diese Grenzen doch zuvor bestehen, was sie doch nur tun, wenn unsere sekundäre Betrachtungsweise sie der Einheit jener Strömung entrissen und in die begriffliche Festigkeit eines Umrisses gebannt hat. Fassen wir nun diese Einheit als Ganzheit, so kann man allerdings aus dem oben betonten Grunde nicht nach ihrer Ursache fragen. Da das Ganze keine hat und bei dieser Einstellung noch keine »Teile« bestehen, so ist auch innerhalb des Ganzen kein Platz für Kausalität, sondern erst in der Schicht der gesondert betrachteten Elemente.

Es scheint mir unbezweifelbar, (obgleich es nicht beweisbar ist), daß die Kontinuität des Weltgeschehens nirgends ein so deckendes Einzelbeispiel oder Symbol, einen so unmittelbaren Ausdruck findet, wie in dem, was ich vorhin als den seelischen Prozeß bezeichnete. Mag er durch Zustände von Bewußtlosigkeit unterbrochen werden — insoweit er besteht, ist das Lebensgefühl überhaupt, das ihn zunächst repräsentiert, ein absolut stetiges. Wenn an ihm Schwankungen der Intensität beobachtbar sind, so sind sie doch nie durch jene scharfen Grenzen getrennt mit deren Setzung die eine Periode und die andere sich in sich zentral zusammenschließt und so die eine als Ursache, die andere als deren Wirkung zu bezeichnen wäre. Hier liegt in der Tat jenes absatzlose Fließen vor und gestattet nicht die — gleichnisweise gesprochen — atomisierende Sonderung, die dann wieder durch die Kausalität in nachträgliche Einheit gebunden wird.

Zwischen Ursache und Wirkung kann kein zeitliches Intervall liegen, der Kausalprozeß kann nicht zeitlich sein. Wenn ich ein Glas zur Erde werfe, daß es zerbricht, so nenne ich meine Wurfbewegung die Ursache des Bruches. Allein in Wirklichkeit bewirkt sie nur, daß der Gegenstand mit einer gewissen Energie versehen wird, oder auch,

daß er sich in dem Augenblick, der meiner Handhabung mit ihm folgt, an einer anderen Raumstelle als in meiner Hand befindet. Sein Verhalten in dem nächsten Augenblick seines Weges zur Erde ist darum schon nicht mehr meine Wirkung, sondern die seines vorangegangenen Verhaltens, das aber zwischen diesem jetzigen und meiner Aktion liegt. Daß er auf die Erde aufschlägt, ist die Wirkung des dem unmittelbar vorangehenden Zustandes und meine Handbewegung ist dafür völlig gleichgültig geworden. Zwischen Ursache und Wirkung, wenn wir mit ihren Begriffen Ernst machen, kann kein zeitlich ausgedehntes Geschehen liegen, weil dann die Ursache sich nur auf den ersten Moment dieses Zwischengeschehens, die Wirkung nur auf seinen letzten beziehen würde. Da nun das Geschehen überhaupt kontinuierlich ist, also zwischen je zwei angebbaren Momenten immer noch eine Zeit liegt, so ist der Begriff von Ursache und Wirkung damit unvereinbar. Er gilt nur bei einem irrealen Auseinanderrücken beider; in der Umbildung in diese Schicht ist er legitim, innerhalb des unmittelbaren Geschehens nicht. — Es kann auch zwischen Ursache und Wirkung keine leere oder als leer anzusehende Zeit liegen, denn dann würde die Ursache ja an deren oberer Grenze aufhören und die Wirkung an ihrer unteren von neuem, aus dem Nichts, einsetzen. Ursache und Wirkung müssen also zeitlich zusammenfallen, sind nicht zu unterscheiden, d. h. existieren nicht als Ursache und Wirkung

Was wir Ursache nennen, ist eine Formung des absoluten Weltgeschehens, die als Durchgangsstation für die nächste, welche als deren Wirkung gilt, dasteht. Es gibt nur das stetig flutende Geschehen, das in jedem Augenblick ein Wirklichkeitsstadium hat, welches man als die Wirkung alles vorangehenden Geschehens ansehen kann; aber man kann nicht das unmittelbar vorangehende Stadium als eigentliche und zulängliche Ursache ansprechen.

Weil die absolute Kontinuität die Kausalität aufhebt und das seelische Leben absolute Kontinuität ist (vielleicht nur seiner Idee nach?), darum kann dieses Leben das Bewußtsein der Freiheit haben. Auch das Weltganze als Einheit ist kontinuierlich (sonst wären es mehrere Welten) und darum ist das Weltganze frei, aber nicht seine gegeneinander diskontinuierlichen Stücke.

1) Zu Freiheit: Das indiv. Gesetz, S. 130, 131, 146 und 147 nach dem Druck im Logos Bd. IV (1913) S. 117 ff.; nach dem Druck in: »Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel« (1918), S. 220 und 221.

»Die primäre Kausalität ist die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge der Wirklichkeitstücke.« Hessen, Ind. C.[1]). Wenn es also keine »Stücke« gibt, so gibt es auch keine Kausalität.

III.

Der Begriff der Freiheit ist bei den Kynikern und Kyrenaikern der gleiche. »Es ist nicht der Begriff eines bestimmten Anteils an einer durch den Staat verkörperten Herrschaftsgewalt, sondern der einer persönlichen Unabhängigkeit von jeder besonderen Staatsordnung.« Kaerst, Geschichte des Hellenismus I (zweite Auflage), Berlin 1917, Seite 88.

Dialektik der Freiheit: Freiheit geht sofort (oder schon als solche) in die Beherrschung anderer über. Sobald diese aber da ist, ist es mit der Freiheit vorbei, der Herrscher ist von seinen Dienern abhängig, der Herr der Sklave seiner Sklaven.

Die Freiheit des Menschen hat ihr Symptom darin, daß er den andern die Freiheit gibt. Ein Tyrann ist nicht frei. Es besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen der eigenen Freiheit und der der anderen. Daß jeder nur soviel Freiheit haben soll, wie mit der Freiheit aller verträglich ist, wendet dies nur ins Normative und mehr Aeußerlich-Praktische.

Kann man frei sein auf Kosten anderer? Oder vielleicht grade *nur* auf Kosten anderer (Nietzsche)? Gibt es ein Freiheitsquantum, nach der jeweiligen sozialen und inneren Gesamtlage bestimmt, das nur gleichmäßiger oder ungleichmäßiger verteilt werden kann?

Freiheit als Bedürfnislosigkeit, Unabhängigsein von allen Wunschbarkeiten. Zuhöchst im buddhistischen Mönch. Daß er dabei nichts leistet, ist kein Einwand; denn das will er ja gerade; jedes Wirken, auch das herrscherliche, macht uns abhängig, mindestens doch davon, ob sein Erfolg eintritt oder nicht. Entscheidend aber ist, daß damit die Weltstellung des Menschen verschoben wird. Wir sind nun einmal Geschöpfe des Kosmos und in ihn verwebt, und daß wir seiner bedürfen, ist eine unerläßliche Form unseres Zu-ihm-Gehörens (womit durchaus kein Naturalismus oder Materialismus gemeint ist). Es

---

1) Individuelle Kausalität, Studien zum transzendentalen Empirismus von Dr. Sergius Hessen, Ergänzungsheft Nr. 15 der Kant-Studien, Berlin 1909, S. 79.

ist ein verquerer Stolz nichts bedürfen zu wollen, es ziemt sich, daß wir uns in diese zugewiesene Weltstellung schicken.

Freiheit des Willens ist noch nicht vollkommene Freiheit. Wo Wille ist, da muß noch etwas überwunden werden (sonst bedürfte es keines Willens), da herrscht noch nicht unser Sein in Reinheit und Absolutheit. Auch die überwundene Hemmung ist noch Hemmung; darum ist das Moralische nicht der Sitz der letzten Freiheit. Wenn Freiheit bedeutet, daß das Leben des Ich schlechthin nur von dem Ich selbst gelebt wird, von seiner Wurzel her, deren einheitliche Triebkraft keine Spaltung und Gegenstrebung kennt, so kann das in diesem Sinn freie Leben überhaupt nicht durch den Willen hindurch kanalisiert werden, sondern spricht in Liebe und Haß (es ist das, was die eigentliche Gnade« in der empfangenen Liebe ausmacht, das von dem Willen des Liebenden ganz unabhängige), in den unüberwindbaren letzten Ueberzeugungen, in den unmittelbaren Instinkten.

Innere Freiheit heißt: Gebundenheit durch die Sache — nicht durch etwas, was außerhalb ihrer oder außerhalb der direkten Linie zwischen mir und ihr liegt. Vollkommene Objektivität ist vollkommene Freiheit. Andererseits aber ist Freiheit doch die äußere und innere Gestaltung der Dinge nach der Persönlichkeit des Gestaltenden. Ist sie der Beweis für die legitime Vieldeutigkeit des Objekts? Oder der Punkt, an dem Subjektivität und Objektivität ihren Gegensatz verlöschen?

Freiheit, definiert Mill, wäre das Bewußtsein, daß man hätte anders handeln können. Dies ist der reine Zirkel, denn das »Können« heißt ja gar nichts anderes als die Freiheit zu diesem Anderen zu besitzen.

Die Stoiker beschränken das Leben auf den Punkt, wo der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit hinfällig wird, weil an ihm kein Gegensatz von Seele und Welt mehr besteht. Der Vollendete lebt aus demselben göttlichen Sein heraus, das nichts außer sich hat, was seine Freiheit beschränken könnte.

Freiheit als Wesen des Geistes mag darin wurzeln, daß die Inhalte des seelischen Prozesses, das wirklich Bewußte,

keine kausale Energie besitzt, dem Geschehen, dem Prozesse überhaupt entgegen ist.

Es gibt immer etwas zu wenig Freiheit in der Welt, grade wie etwas zu wenig Nahrungsmittel. Was der eine hat, muß (von einer Schwelle an) dem anderen genommen werden. Wenn ich freie Bahn haben will, müssen andere mir Platz machen.

Hier liegt die Bedeutung der Freiheit:

Man kann nicht schlechthin »frei« sein, das gibt keinen Sinn, man muß frei von etwas sein. Und die Freiheit des Menschen bedeutet, daß er von jedem angebbaren einzelnen Naturgesetz frei ist, da dies sich immer nur auf Teile seines Gesamtseins bezieht, dieses Gesamtsein sich aber nicht in Teile restlos auseinanderlegen läßt, sondern als Einheit eine Form, Schicksal, Entwicklung hat, für die es kein Gesetz gibt. Daß das Individuum eine Einheit, eine nicht zusammensetzbare Totalität ist (bzw. soweit es das ist), macht es von jedem Naturgesetz unabhängig.

Der Mensch kann sich so verhalten oder er kann sich ganz anders verhalten — er bleibt ein Selbiger. Dies ist die Grundkategorie, die sich uns als Freiheit spiegelt, als »Möglichkeit«, sich so oder so zu verhalten. Während jedes andere Wesen durch Anderswerden ein anderes wird, bleibt der Mensch dabei derselbe, hat also die Freiheit, sich so oder so zu verhalten, ohne sich zu ent-ichen. Aber dies ist die objektive Freiheit des Andersseins, nicht die subjektive des Sich-anders-entscheidens. Schließlich aber Reflexionssache?

Daß der Mensch das wagende Wesen ist, hängt mit seiner Freiheit solidarisch zusammen. Wer determiniert ist, kann nichts wagen, auch wenn sein Benehmen äußerlich diesen Charakter zeigt. Von der anderen Seite her: erst im Wagnis offenbart sich die Freiheit. Wenn sie, in einfachstem Schema, die Wahl zwischen zwei Wegen bedeutet, so enthält der Augenblick der Entscheidung das Wagnis: ob der eingeschlagene Weg wirklich der wertvollere ist. Denn wäre das von vornherein so sicher, daß der andere überhaupt nicht in Frage kommt, wäre dessen Wert derartig nichtig, daß auf ihm keinesfalls etwas zu gewinnen wäre, wüßte man das Uebergewicht des einen im Entscheidungsaugenblick mit absoluter Gewißheit, so würde eine Freiheit der Wahl gar nicht in Funktion treten.

Die Forderung, daß wir frei sein s o l l e n , ist ein logischer Zirkel. Denn nur ein freies Wesen kann etwas sollen. Metaphysisch aber drückt er nur aus, daß Freiheit und Sollen hier eines und dasselbe sind.

Zusammenhang der Freiheit mit dem Prozeß-Inhaltproblem. Notwendigkeit kann nur im Prozeß liegen, also in dem ganzen nichtseelischen Geschehen, weil in ihm Prozeß und Inhalt nicht geschieden sind. Wo aber der Inhalt in Eigenbedeutung besteht, weil er mit dieser in einer andern Kategorie als in der der Wirklichkeit steht, ist er jenseits der Notwendigkeit. Denn notwendig kann nur ein Wirkliches ein, da sie eben Notwendigkeit des Wirklichwerdens ist. Indem ich den Vorstellungsinhalt als solchen vorstelle, hat er eine ideelle Festigkeit angenommen, die ihn dem Prozeß als einem kontinuierlich fließenden entzieht. (Zu erwägen, daß die strenge Kontinuität die Kausalität aufhebt.) Indem der Inhalt die Doppelstellung hat: sowohl als seelischer Prozeß wirklich zu sein, wie eine geschehensfreie Geltung (nicht Wahrheit!) zu besitzen, die auch in dem Prozeß enthalten ist und gespürt wird, erscheint hiermit ein nicht Notwendiges verwirklicht, d. h. eine Freiheit.

Die Freiheitsbehauptung bei Kant ruht darauf, daß er die Willensbestimmung durch den terminus ad quem ablehnt, daß ihm das Wollen als Begehren nicht nur als unethisch erscheint, sondern dies deshalb tut, weil es gar kein eigentliches oder »reines« Wollen ist; denn der Gegenstand, durch den es bestimmt wird, ist eben »Gegenstand« (vertreten durch das sinnliche Verhältnis zu ihm) und nicht das Wollen selbst. Sobald wir e t w a s wollen, sind wir nicht frei, nicht mehr ganz wir selbst. Aber dies ruht freilich auf jener Voraussetzung, daß das sinnliche Verhältnis zum Gegenstand dasselbe sei, wie der Gegenstand selbst; denn dieser bestimmt uns doch im genauen Sinne nicht, von ihm geht keine Attraktion aus, sondern von einem Reizgefühl, das schließlich doch auch in uns selbst entspringt. Um über diese Schwierigkeit hinwegzukommen, muß Kant dekretieren, daß nur »die Vernunft« unser eigentliches Ich ausmache, wodurch das Sinnliche in die Dimension des Gegenstandes, des Nicht-Ich geschoben und die Bestimmung durch das Sinnliche also zur Unfreiheit wird. Freilich könnte man die Vernunft auch als ein Nicht-Ich ansehen, indem sie der Vertreter eines schlechthin Ueberpersönlichen ist; womit auch das Bestimmtwerden durch sie Unfreiheit wäre. (Vgl. Philosophie des Geldes, 2. Aufl., 1907, S. 333 f.)

Das Leben ist in der immanenten Abfolge seiner Momente (vielleicht) notwendig verknüpft; die Inhalte sind, als Welten, jeweils in sich logisch und sachlich verknüpft. Aber voneinander sind diese Verknüpftheiten unabhängig, in Hinsicht auf die andere ist jede frei.

Nun würde die Schwierigkeit, das Wirkliche mit dem Wert zu verbinden, vielleicht nicht bestehen, wenn überhaupt nur e i n e Wertart zu verwirklichen wäre. Wäre das wirkliche Dasein, soweit wir aktiv an ihm beteiligt sind, nur dem G u t e n zugängig, so könnte es eben tale quale unter der Kategorie des positiven Wertes betrachtet oder in sie transponiert werden, und es würde keiner Freiheit bedürfen; ebenso wenn es nur unter die negative Wertform rücken, wenn es wertmäßig nur böse sein könnte. Weder Engel noch Teufel bedürfen der Freiheit. Aber daß die menschliche Wirklichkeit sowohl gut wie böse sein kann, das scheint ihre Geschlossenheit in noch ganz anderer Weise zu zerreißen, das fordert noch ein Prinzip außer der Wirklichkeit und dem Wert.

Dieses bewegliche, vermittelnde Glied ist v e r a n t w o r t l i c h für Wert und sein Gegenteil.

In ihrer logischen Struktur sind Freiheit und Notwendigkeit nur negativ zu charakterisieren: Freiheit dadurch, daß etwas A n d e r e s als das Wirkliche möglich ist, Notwendigkeit dadurch, daß ein Anderes n i c h t möglich ist. Wenn beide positiv sein sollen, müssen sie G e f ü h l e sein, mit denen wir das Wirkliche durchdringen. Alle Notwendigkeit logischen Sinnes ist ja nur eine relative; die absolute ist nicht nachweisbar. Dennoch f ü h l e n wir sie und aller Nachweis könnte bestenfalls auf die Entstehung dieses Gefühles führen. Daher kommt es, daß logisch zwingende Beweise uns dennoch oft nicht überzeugen.

Nur als E r l e b n i s s e haben Freiheit und Notwendigkeit einen positiven Sinn. Beide weisen auf Vergangenheit und Zukunft hin, sind Gegensätze sowohl zur Gegenwart, die die Form aller Wirklichkeit ist, wie zur Zeitlosigkeit, die auch nur ein i d e e l l Wirkliches bezeichnet.

Die Griechen waren das Volk der Gegenwart und der Zeitlosigkeit, darum wußten sie nichts von Freiheit und Notwendigkeit. Die *μοῖρα*, die *εἱμαρμένη* und die Zyklik des Weltprozesses waren Tatsachen, durch die andere Tatsachen bestimmt wurden, höchstens Grenzbegriffe, mit denen sie sich der Schranken der Gegenwartswelt dunkel bewußt wurden.

Ist »Notwendigkeit« eigentlich noch etwas anderes als Nicht-anders-Seinkönnen, Nicht-anders-Gedachtwerdenkönnen? Kommen wir über diese dürftige Negativität ihres Sinnes hinaus? Gibt es Notwendiges als Positives? Oder ist nur das Sein positiv und Notwendigkeit entstünde, indem wir uns das Sein (das eben nicht notwendig ist) auch als anderes denken können und nun die Verneinung eben dieses letzteren Notwendigkeit heißt?

Dann wäre Notwendigkeit durch die Freiheit des Geistes bedingt

Der prinzipielle Fehler ist, daß man Freiheit als einen — mindestens als Problem — einfachen oder eindeutigen Begriff voraussetzt. Daher die unsinnig verschiedenen, scheinbar äquivalenten Lösungen. Die Kantische Antinomie ist doch schon ein Hinweis auf die Mehrheit seiner Bedeutungen, und zwar schon seines metaphysisch-ethischen Sinnes für sich. Er ist ein Sammelname wie Kunst, und es ist sehr zweifelhaft, ob man ein sachlich Gemeinsames, das diese Namengleichheit begründete, auffinden kann. Vielleicht nicht einmal sehr wichtig.

Doppelte Bedeutung der Freiheit: Freiheit von etwas, und Freiheit, weil nichts da ist, wodurch man gebunden ist und, infolgedessen, wovon man frei sein könnte. Beide sind etwas völlig Verschiedenes. Die Totalität des Seins ist frei im zweiten Sinne, und entsprechend alles, was ihr, wenn auch abgeschwächt, analog ist; die individuelle Seele, das Kunstwerk. Aber zugleich kommt auch der andere Sinn von Freiheit fortwährend für die Seele in Betracht, und die Verwechslung und das Durcheinandergehen beider ist der Grund von Konfusion und Ratlosigkeit.

Die Erörterung des Freiheitsproblems kann nur die zwei Erörterungen umfassen: wovon man frei ist und wozu man frei ist. Ohne diese Relationen ist Freiheit etwas so Nichtiges, wie wenn man den Ort eines Punktes suchen wollte, für den es kein Koordinatensystem gibt.

Da es unendlich viele Dinge gibt, von denen man frei sein kann, so gibt es auch unendlich viele Freiheiten. Die Freiheit von etwas generell anderem ist auch eine generell andere Freiheit.

Vielleicht ist dies die generell notwendige Erkenntnis: daß es gar nicht Freiheit überhaupt gibt, sondern eine Freiheit zu etwas und von etwas Bestimmtem.

Die Beziehung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft.

Von

Georg Mehlis (Freiburg i. B.).

Einführung.

Die Beziehung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft ist das Grundthema aller Sozialphilosophie, die sich die Aufgabe stellen muß, ihr gegenseitiges Verhältnis zu deuten, und vor allem zu der Frage Stellung zu nehmen hat, ob der Einzelmensch für die Gemeinschaft oder die Gemeinschaft für den Einzelmenschen da ist. Dabei tritt sogleich die Frage hervor, welchen Existenzwert der Einzelne gegenüber der Gemeinschaft besitzt, und es ist die Auffassung vertreten worden, daß die Gesellschaft das Wirkliche und der Einzelmensch das Unwirkliche sei. So lehrt der Vorkämpfer der positiven Gesellschaftsordnung, daß das Individuum eine Abstraktion sei und nur die Gesellschaft existiere. Und auch Friedrich Nietzsche lehrte: »der Einzelne, das Individuum ist ein Irrtum, es ist nichts für sich, kein Atom«. Es ist sehr bemerkenswert, daß zwei Denker von so verschiedener geistiger Physiognomie wie Auguste Comte und Friedrich Nietzsche sich in der Deutung der Einzelexistenz des Individuums so eng berühren.

Mag auch der Relativismus eine gewisse Verwandtschaft zwischen der Logik Comtes und Nietzsches begründen, so sind die Ziel- und Wertsetzungen dieser beiden Denker doch von Grund aus verschieden. Bei Comte die Bewertung des Altruismus, der Sympathie und der Liebe, des Aufgehens und Eingehens in die Gemeinschaft. Bei Nietzsche die Betonung der großen Individualität, der ausgeprägten Persönlichkeit, der Härte und Schroffheit, der gefahrvollen Einsamkeit, das Pathos der Distanz. Bei Comte die Auffassung, daß die Persönlichkeit ein Organ der Gemeinschaft sei und nichts mehr, daß das Einzelleben der Gemeinschaft unbedingt zu dienen

habe. Bei Nietzsche die Auffassung, daß die Gemeinschaft für die hohen Einzelmenschen da ist und daß sich die Schönheit und Größe einer Kultur niemals bemessen läßt nach ihrem Durchschnittsniveau, sondern nach der selbstgenugsamen Leistung des Einzelnen, so daß etwa das Zeitalter der Renaissance schon durch das Dasein eines Michelangelo und Lionardo gesegnet und geweiht ist. Bei Comte die Idee der Aufrichtung einer moralischen Autorität, entsprechend dem Papsttum des Mittelalters, bei Nietzsche die Bejahung des freien Geistes. Bei Comte die Lehre, daß in der noch herrschenden und auf Dauer zu begründenden positiven Gesellschaftsordnung die Frauen und das Proletariat eine herrschende Stellung einnehmen müßten, weil in ihnen die altruistischen Instinkte besonders entfaltet sind. Bei Nietzsche sowohl die Ablehnung einer femininen Kultur als auch einer Kultur der Massen, der Majoritäten, der Viel-zu-vielen. Ist es doch seine innerste Ueberzeugung, daß die Entwicklung der Kultur unter dem bestimmenden Einfluß des Christentums, das den Schutz der Schwachen, die absolute Demut und Gleichwertigkeit der Menschen vor Gott betont, eine Wendung genommen hat, die das Große, Starke und Kühne bindet und herabsetzt zugunsten einer verhältnismäßig minderwertigen Majorität, so daß die Gefahr eines kläglichen Durchschnitts- und Bildungsphilisteriums die Menschheit bedroht und die Kultur alle Tiefe und Schönheit verliert.

So verschieden sind diese beiden Denker und doch scheinbar vollkommen gleichgesinnt in der Vorstellung, daß der Einzelmensch nur als Glied der Gemeinschaft Leben und Existenz besitzt. Dennoch besteht auch in dieser scheinbaren Gemeinsamkeit ein wesentlicher Gegensatz.

Für Comte ist die Gemeinschaft ein Organismus und das Individuum eine Zelle in diesem Organismus, der dem Einzelnen Blut und Lebenskraft mitteilt. Auch die ausgeprägte Persönlichkeit ist zum Glied und Werkzeug dieses Gesamtorganismus herabgesetzt. Wenn wir genau zusehen, ist das Individuum nichts anders als ein Treffpunkt für eine Fülle verschiedenartiger Einwirkungen. Es ist Produkt der sozialen Wechselwirkungen und vermag nichts aus sich heraus und für sich allein. Es ist Produkt der Gemeinschaft und Produkt seiner Zeit. Wenn aber dies der Fall ist, so kann es auch niemals die Zeit überschauen und Prophet und Verkünder seines Zeitalters sein. Wenn das Individuum nichts anderes als ein Produkt der Gesetze des sozialen Organismus ist, so verliert die große Tat des sozialen Reformators und die Empörung und Auf-

lehnung gegenüber dem, das bisher gegolten, alle persönliche Bedeutung. Dann bleibt nichts übrig als eine absolute Resignation, so wie sie von Spengler in seinem »Untergang des Abendlandes« vertreten wird. Die Schönheit der Kultur ist unwiederbringlich dahin. Das Greisenalter der Zivilisation ist gekommen. Nun soll der Lyriker Techniker werden, der Maler zur Marine gehen und der Philosoph Politiker werden. Unter solchen Voraussetzungen verliert der Gedanke der Höherführung der Menschheit jeden Sinn.

Der Fehler Auguste Comtes und seiner Gesinnungsgenossen besteht nun augenscheinlich darin, daß sie die Gemeinschaft in der Fülle ihrer Wechselwirkungen zu einer metaphysischen Realität gemacht haben, die dem Einzelmenschen keinen Spielraum läßt, sondern ihn entwurzelt und entwirklicht. Die Idee des Eigenen, Selbständigen und Eigentümlichen geht dabei immer mehr verloren. Nachdem das heilige religiöse Gemeinschaftsleben des corpus mysticum zerstört und vernichtet war, sollte der soziale Organismus ohne jede Beziehung auf das Uebersinnliche eine Weihe erhalten und das Individuum dazu erzogen werden, alle seine Kräfte bis zur vollkommenen Aufgabe und Hingabe in den Dienst des sozialen Organismus zu stellen.

Auguste Comte hat diesen plumpen sozialen Organismus mit Ausdehnung auf das Reich der Toten zum Gegenstand eines religiösen Kultus erhoben und sich als Hoherpriester der Menschheit gefühlt.

Friedrich Nietzsche hat diesen metaphysischen Organismus, das »Große Wesen«, zertrümmert und seine wahre Gestalt gezeigt[1]). Wenn wir genau zusehen, umfaßt er das Reich der Ueberflüssigen, der Viel-zu-vielen, der Durchschnittsmenschen, mit deren Vermehrung der Kultur nicht sonderlich gedient ist, sondern die vielmehr ein Schwergewicht und eine arge Belastung für jede aufsteigende Kulturentwicklung bedeuten. Setzen wir einen allgemeinen, hier noch nicht näher bestimmten Begriff des Lebens voraus, so ist es ein metaphysischer Irrtum, anzunehmen, daß die Form und der Charakter des Einzelmenschen und besonders auch die Bedeutung der ausgeprägten Persönlichkeit die Resultante seiner Beziehungen zu allen möglichen Einzelindividuen sei, daß in diesem Teil- oder Gliedverhältnis seine Wesensform sich erschöpfe. An dieser Auffassung ist die einseitige Ueberspannung der Vererbungs- und Ein-

1) Der Begriff der Menschheit ist bei Comte nicht eindeutig. Manchmal scheint er die Totalität des menschlichen Wesens, manchmal die auserlesenen Geister zu meinen. Immer aber ist er biologisch gefärbt.

flußtheorie schuld, die den einzelnen immer wieder als Produkt der Verhältnisse ansehen möchte. Denn da die Gemeinschaft, als Wechselwirkung zwischen den sozialen Einheiten, ohne Frage nicht im Einzelmenschen vorhanden sein kann, so muß die ausgeprägte Persönlichkeit als Gemeinschaftsprodukt angesehen werden, und ihre führende, schöpferische und gestaltende Funktion bleibt unerklärlich.

Eine hochbedeutsame sozialphilosophische Erkenntnis Friedrich Nietzsches scheint mir darin zu liegen, daß von ihm die ausgeprägte Persönlichkeit keineswegs als das Produkt der sozialen Gemeinschaft betrachtet wird. Ein Volk als Kulturgemeinschaft ist nicht die Summe der Individuen, die zu diesem Volke sich rechnen oder zu diesem Volke gerechnet werden, sondern an der Kultureinheit, die ein Volk bildet, haben die einzelnen in sehr verschiedener Weise Anteil. Die geistige Physiognomie eines Volkes ist in der Regel durch die Wenigen bestimmt. Und jenes allgemeine Leben, das zu der Idee der Menschheit und zum allgemein Menschlichen sich aufgipfelt, ist nicht an die einzelnen Menschen in irgendeiner Weise organisch verteilt, sondern die große Linie, der große Lebensrhythmus, der zur Idee der Menschheit führt, kann auch durch den Einzelmenschen hindurchführen und in der ausgeprägten, schöpferischen und führenden Persönlichkeit vollendete Gestalt gewinnen, so daß in dem Einzelnen die Idee der Menschheit verwirklicht ist. In diesem Sinne hat etwa Georg Simmel zu zeigen unternommen, daß Goethes Leben der Ausdruck und die Entfaltung eines vollendeten Lebens gewesen sei.

Erst nach der Zertrümmerung des metaphysischen Gesellschaftsbegriffes, der ganz im Zeichen der biologischen Vorstellungen steht, können wir in unbefangener Weise die Beziehung prüfen, die den Einzelmensch mit der Gemeinschaft verbindet. Wenn wir aber den Versuch machen, die Frage zu lösen, wie die ausgeprägte Persönlichkeit der sozialen Bewegung nutzbar gemacht werden kann, so müssen wir zuerst einmal die allgemeinsten Voraussetzungen jeder sozialphilosophischen Theorie kurz erwähnen — und dazu gehört der Gegensatz von Wert und Leben.

1. Wert und Leben.

Wenn wir von Gemeinschaft und Einzelmensch sprechen, so denken wir an eine lebendige Welt und bekennen uns zu irgendeinem Begriff des Lebens. Dies Leben in seiner Fülle, Mannigfaltigkeit und

individuellen Prägung ist der begrifflichen Erkenntnis nie ganz zugängig. Deswegen bezeichnen wir es als irrational. Diese Irrationalität braucht aber nicht zu bedeuten, daß das Leben sinnlos und zwecklos ist, wie es Schopenhauer vermeinte, sondern nur, daß es in seinen letzten Tiefen rätselhaft und unfaßbar ist. Wir kennen nicht sein Woher und Wohin. Alles was wir erkennen und verstehen sind Formen und Gestalten dieses irrationalen Lebens. Von ihm müssen wir alle biologischen Vorstellungen wie Organismus und Zelle, den darwinistischen Entwicklungsbegriff und den Kampf ums Dasein fernhalten, denn in ihnen handelt es sich um eine nach bestimmten wissenschaftlichen Zielen orientierte begriffliche Auffassung des Lebens. Die Gewißheit dieses allgemeinen Lebens liegt in dem Lebensgefühle, das wir unmittelbarer besitzen, das uns manchmal in starker und manchmal in abgeschwächter Form erfüllt, je nachdem die Woge des Lebens in uns steigt oder fällt. Dieses Lebensgefühl, so möchten wir auf Grund der verschiedenen Kulturformen vermuten, ist bei den verschiedenen Völkern und zu den verschiedenen Zeiten ein verschiedenes gewesen, so daß wir etwa von einem antiken Lebensgefühl oder von dem Lebensgefühl der Romantik sprechen können. Dennoch vermögen wir das Leben nicht als ein in Teile aufgeteiltes aufzufassen, das hier und da auf unserem Erdplaneten aufflackert und erlischt, denn die Vorstellung dieses Aufgeteiltseins geht schon auf Kosten des rechnerischen Verstandes, sondern es ist dasselbe ungeteilte Leben, das in allen Völkern und zu allen Zeiten in der Geschichte wirksam ist.

Zur Natur des Lebens gehört es, daß es sich entfaltet. Die Erkenntnistheorie vermag zur Darlegung ihrer Probleme mit dem Begriff einer scheinbar ruhenden Mannigfaltigkeit oder eines reinen Inhaltes auszukommen. Alle geschichtsphilosophische und sozialphilosophische Besinnung bedarf als Voraussetzung eines Lebens, das sich entfaltet, das sich steigert zu einer gewissen Höhe und dann zurückgeht, das manchmal so stark und manchmal so schwach erscheint, das auf- und niedergeht, das Ruhe kennt und leidenschaftliche Bewegung, Dunkles und Lichtes, Starrheit und ewige Wandlung. Was uns im Bewußtsein und besonders in der Erkenntnis manchmal so widerspruchsvoll anspricht: in der Unbegreiflichkeit des Lebens ist es versöhnt.

Dies eine kontinuierliche Leben, das sich ewig wandelt und immer wieder neue Formen aus seinen Tiefen erzeugt, ist von Bergson als schöpferische Entwicklung gedeutet worden. Auch hier handelt es sich um eine einseitige Interpretation. Das Leben wird in

Analogie zum künstlerischen Schaffen verstanden. Das ist eine sehr schöne und tiefsinnige Auffassung des Lebens. Aber da ist das Leben nur nach seinen vereinzelten Höhepunkten gedeutet. Nur wenn die Linie des Lebens unmittelbar zum Helden und Genie, zum Künstler, Propheten und Heiligen führt, dann ist die Fülle des Schöpferischen vorhanden.

Ferner müssen wir dem Leben zuerkennen, daß ihm ein gewisser Rhythmus eignet, eine Regelmäßigkeit in seiner Entfaltung und Weiterbildung, die dazu führt, daß bestimmte Formen der Kultur entstehen und immer wieder aufgehoben und vernichtet und zerstört werden. Diese Regelmäßigkeit hat dazu verleitet, Gesetze des historischen und sozialen Lebens anzunehmen. Aber alle Versuche, Gesetze der Geschichte und der Gemeinschaft festzustellen, müssen als naturwissenschaftliche Einstellung gegenüber dem Sozialen aufgefaßt werden. Dem Leben selber ist der Begriff des naturwissenschaftlichen Gesetzes, das die Möglichkeit der Voraussicht mit dem Geschehen verbinden will, vollkommen fremd. Und die naturwissenschaftliche Begriffsbildung ist außerstande, dem sozialen Problem zu genügen, zumal es hier nicht nur auf begriffliche Erfahrung, sondern auch auf die ganz andere geistige Form des Verstehens ankommt.

Dieses irrationale Leben, das in immer neuen Formen und Gestalten sich entfaltet, das immer wieder Neues hervorbringt und Altes zerstört, das bald stark und bald schwächlich sich regt, bald zu weithin sichtbaren Höhen und bald zu grundlosen Tiefen führt: dieses Leben ist an sich noch nicht wertvoll bzw. braucht es nicht als wertvoll anerkannt zu werden.

Wir könnten versuchen, den Gedanken der Höhe, Steigerung, Kraft und Macht, die wir mit dem Leben in seinen bedeutsamsten Formen verbinden, zu der Idee eines allgemeingültigen Wertes zu erhöhen, wir könnten von dem Vollendungscharakter des Lebens sprechen, wie es sich in den großen Individuen offenbart. Aber diese Auffassung muß zu Mißverständnissen führen. Höhe und Steigerung kann, vom reinen Leben aus gesehen, nicht viel mehr bedeuten als Reichtum und Fülle des Geschehens, und die starken und mächtigen Individuen brauchen noch keine Wertindividualitäten zu sein. Denn es könnte sehr wohl sein, daß eine Individualität, die reich ist an geistigen und körperlichen Gaben, weder sich noch ihren Nebenmenschen etwas zu geben vermag oder für objektive Kultur etwas leistet. Ich glaube, daß man höchstens auf Grund einer ästhetischen Einstellung dem reichbegabten Menschen, der gänzlich un-

produktiv ist, Anerkennung zu zollen vermag. Im allgemeinen aber wird man den Wert eines Menschen mit dem Charakter seiner Leistungen verbinden.

Und so tut man gut, zwischen dem bloßen Leben, das noch nicht werthaft zu sein braucht, und dem Wert zu unterscheiden, der im Leben sich verwirklicht. Da haben nun Werte wie Lust oder Unlust, angenehm oder unangenehm, nützlich und unbrauchbar keinen »objektiven« Charakter, sondern die Idee des objektiv Wertvollen verbindet sich mit Persönlichkeit, Werk und Leistung. Lust und Unlust sind Gefühlszustände der bloßen Individualität, der Persönlichkeit kommt es auf die Sache an. Sie vermag sich in Werten zu objektivieren, aufzugehen und zu vergessen. Zu den objektiven Werten oder Beitragswerten, welche die eine Gruppe der Kulturwerte bilden, gehören Wissenschaft, Staat, Moral, Recht, Politik, Wirtschaft. Hegel hat sie als die Werte des objektiven Geistes bezeichnet, die ihre Vollendung im sittlichen Bewußtsein finden. Die andere Gruppe bezeichnen wir als die absoluten Werte oder als die Vollendungswerte: Das sind diese drei: Religion, Kunst und Philosophie, die nach Hegel in die Sphäre des absoluten Geistes gehören. Für die absoluten Werte der Kunst und der Metaphysik setzt sich der junge Nietzsche ein und glaubt, daß durch sie eine Erneuerung und Vertiefung der Kultur möglich sei. Später will er das Reformwerk vollziehen durch den Beitragswert der Wissenschaft und die Idee des freien Geistes. Auguste Comte hat bei seiner Begründung der positiven Gesellschaftsordnung mit ihrem engen sozialen Eingestelltsein in der Hauptsache nur die Beitragswerte im Auge. Thomas Mann setzt sich in seinen »Betrachtungen eines Unpolitischen« für die absoluten Werte gegen die objektiven Werte ein. Spengler verkündet in seinem vielgelesenen Werk »Untergang des Abendlandes«, daß die absoluten Werte, auf denen sich die Idee einer schöpferischen Kultur aufbaut, im Leben Westeuropas ihre Bedeutung eingebüßt haben. Wie die Kulturerscheinung der Religion im Absterben begriffen ist, so auch die Metaphysik und die Kunst. Das Greisenalter Europas steht im Zeichen der objektiven Werte, deren Verwirklichung nicht mehr Kultur, sondern Zivilisation genannt werden muß. Dieser Uebergang von der Kultur zur Zivilisation ist unvermeidlich. Es ist das Schicksal Westeuropas, daß sich die geniale Persönlichkeit nicht mehr entfalten kann, falls in dieser erschöpften und unproduktiven Gegenwart auch noch mit der Idee der Genialität zu rechnen wäre.

Alle diese Beitragswerte sind bestimmt durch die Idee eines Endzwecks. Die Wissenschaft, die den Inhalt der Wirklichkeit erklären will, ist unendlich. Sie strebt einem Ziele zu, das im Unendlichen liegt. Die Vollendung der menschlichen Gesellschaft in der Idee eines Vernunftstaates ist gleichfalls auf das Unendliche angewiesen. Es handelt sich hier um eine regulative Idee, die der Menschheit aufgegeben ist und im Prozeß der historischen Entwicklung ihrem Ziele entgegenführt, aber niemals ganz erreicht wird. Und dasselbe gilt für die Sittlichkeit: die freie, autonome Persönlichkeit und der ethische Staat können als Endzweck der menschlichen Entwicklung aufgefaßt werden. Bisher waren sie noch nicht vollendet.

Mit der Idee des Endzweckes verbindet sich die Idee des Fortschritts der Menschheit in dem Sinne, daß die Menschheit wohl im einzelnen, in der Gestalt bestimmter Völker und bestimmter Kulturen zurückgehen kann, als Ganzes aber vorwärts schreitet. Fortschritt bedeutet weit mehr als der historische Entwicklungsbegriff, der nur einen Zuwachs an wertvollem Leben meint. Fortschritt ist nicht nur Wertzuwachs oder Kulturerweiterung, sondern auch Wertsteigerung und Kulturerhöhung. Nur für die Beitragswerte hat die Idee des Fortschritts, dieser Lieblingsgedanke der Aufklärung, einen Sinn.

Die Beitragswerte sind immer das Werk der Gemeinschaft, gerade deswegen kann man sie auch als soziale Werte bezeichnen. Die Wissenschaft ist das Werk der Generationen, und in Wirtschaft und Recht, in Gemeinschaft, Staat und sittlichem Leben sind Millionen von Kräften an der Arbeit, ihre Gebiete und Reiche aufzubauen. Dieser soziale Charakter der Beitragswerte zeigt sich auch darin, daß sie in den unmittelbaren Dienst der Gemeinschaft gestellt werden und daß ihre ganze Tendenz auf Ausbreitung der gefundenen Ergebnisse gerichtet ist. Sie suchen sich in allen sozialen Verhältnissen sichtbar und geltend zu machen, so besonders das Recht, die Wirtschaft, die Technik, der Staat und die Kirche.

Ganz entgegegesetzt ist der Charakter der absoluten Werte, der Kunst, der Religion und der Metaphysik, die mit der Idee des Endzwecks und des Fortschritts nichts zu tun haben. Diesen Kulturwerten ist vielmehr eine absolute Vollendung in der Zeit gegeben. Sie bilden das Zeitlose und Ewige in die Endlichkeit der Zeit. Das Kunstwerk eines Michelangelo ist ebenso vollendet wie die Philosophie Platons oder die Religion Christi, wie sie ursprünglich gemeint war. Wir haben die Ueberzeugung, daß hier durch die schöpferische Kraft

des Genies eine unmittelbare Berührung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen stattfindet, daß die Ueberwindung des Endlichen und Begrenzten durch den göttlichen und ewigen Wert und die wundervolle Selbstüberwindung des göttlichen Menschen zur Wahrheit und Wirklichkeit geworden ist.

So hat es keinen Sinn, mit den absoluten Werten die Idee des Fortschritts zu verbinden, denn ein großes philosophisches System, ein Kunstwerk oder eine Religionsschöpfung kann in ihrem wesentlichen, eigentümlichen und unvergleichlichen Gehalt nicht weitergebildet und weitergeführt werden. Weiterbildung ist hier immer gleichbedeutend mit Zerstörung. Und so können wir auch nicht behaupten, daß die Philosophie, die Kunst und Religion immer weiter fortschreite. Gewiß sind diese Kulturwerte aus bescheidenen Anfängen hervorgegangen und haben ursprünglich einen Aufstieg genommen. Wenn sie aber einmal da sind, so sind sie auch gleich voll und ganz da und krönen das Werk der Kultur. Wir können nicht sagen, daß die Philosophie des deutschen Idealismus größer und wertvoller sei als die Philosophie Platons. Die Philosophie Kants ist als Typus ebenso vollendet wie die platonische Ideenlehre. Die Kunst der Renaissance hat die Kunst des pericleischen Zeitalters nicht übertroffen, und wir können kaum glauben, daß einmal eine Menschheitsreligion kommen wird, die noch größer und gewaltiger ist als das Christentum in seiner Reinheit, unentstellt durch kirchliche Dogmatik. Was der göttliche Mensch schafft, das ist auch in sich vollendet.

Und schließlich sind die absoluten Werte auch niemals das Werk der Gemeinschaft, sondern immer das Werk der einzelnen ausgeprägten Persönlichkeit. Nicht nur die Kunst, sondern auch die Metaphysik und Religion sind Aufgabe und Bestimmungsgrund des Genies. Die absoluten Werte sind in doppeltem Sinne asozial. Sie sind asozial, sofern sie nicht das Werk einer Mehrzahl sind, sondern das Werk der einzelnen überragenden Persönlichkeit, und sie sind asozial, sofern sie nicht sowohl auf das menschliche Leben und seine Gestaltung, sondern ihrem letzten Sinne nach auf ein Uebermenschliches und Uebersinnliches gerichtet sind. Die großen Werke der Religion, Kunst und Metaphysik sind der Menschheit zugeordnet und nehmen ihren Ursprung in der einsamen Schöpfung des Genies.

Auch diese Werte können für das Verhältnis der Menschen zueinander eine entscheidende Bedeutung gewinnen, ja vielleicht eine größere als die eigentlich sozialen Kulturformen, deren Sinn

sich mehr oder weniger in der Beziehung zur Gemeinschaft erfüllt. Zunächst einmal schließen sie einen Kreis verwandter Menschen zusammen, und sie bilden somit auserlesene Gemeinschaftsformen, die auf den Gebieten der Religion, Kunst und Philosophie verwandte Namen tragen. Der schöpferische Geist bedarf eines Kreises von Menschen, die ihn lieben und verstehn, die er einweiht in das Große und Wunderbare, das er erschaut, und die zum Verkünder des Geschauten werden sollen. Sie sind die Medien, durch die er sich der Welt mitteilt. Das religiöse Genie hat ein einzigartiges Verhältnis zu den religiösen Geheimnissen. Es bildet um sich einen Kreis von Jüngern, die seine Lehre verkünden sollen. Es verweilt mit ihnen in inniger Liebesgemeinschaft, und später sendet er sie hinaus in alle Welt. Der große Denker gelangt zu einer neuen Deutung und Auffassung der Welt. Er erkennt die wahre Ordnung der Dinge, das Reich der Ideen. Und so vermag auch die große philosophische Entdeckung, die neue Wahrheit einen Kreis auserlesener Menschen im Verhältnis der Jüngerschaft oder der Schülerschaft zusammenzuschließen. Und da gedenken wir besonders an den sokratischen Kreis. Und schließlich erwächst dies schöne Verhältnis auch auf dem Gebiete der Kunst. Der große Künstler lehrt seine Jünger die Welt mit neuen Augen zu sehen, und so bildet sich die künstlerische Kreisgemeinschaft, wie sie Hugo von Hoffmannstal im Tod des Tizian zur Darstellung gebracht hat. In allen Fällen aber erweckt der Tod des Meisters ein unsterbliches Bedauern und das Gefühl eines unersetzlichen Verlustes. Denn mit dem Tode des Meisters ist die lebendige schöpferische Quelle versiegt, die vom Wunder wußte, von höchster Erkenntnis und höchster Schönheit. Auch knüpft sich hieran engstens die Beziehung zwischen dem Verkündeten und dem Verkünder, so daß es zweifelhaft erscheinen könnte, ob der Meister von seinen Jüngern mehr geliebt werde oder seine Lehre.

Durch das Medium des engen Kreises der Verstehenden hindurch vermag dann die neue Lehre, die neue Erkenntnis, die neue Kunst Wirksamkeit auf die Menschheit zu gewinnen. Und so baute das Christentum seine Kirche auf, die platonische Ideenlehre sucht im Staat Verwirklichung zu finden, und der Kunst wird die Aufgabe gestellt, das Gemeinschaftsleben zu vertiefen und umzubilden, wie es die Romantik und der junge Nietzsche erstrebt haben. Und doch wird der absolute Wert in der Wirklichkeit des sozialen Lebens sich niemals ganz erfüllen. So ist etwa in der christlichen Religion die sichtbare Kirche nur ein Symbol für die unsichtbare Kirche, für eine überwirkliche Gemeinschaft.

Diese Unterscheidung zwischen objektiven und absoluten, zwischen sozialen und asozialen Werten waren notwendig, um eine allgemeine philosophische Grundlegung für diejenigen Probleme zu gewinnen, die uns als Zielsetzung und Lösung sozialer Aufgaben nunmehr im einzelnen zu beschäftigen haben. Es handelt sich zunächst um den Typus des Führers, der als eigentümliche Kulturerscheinung deutlich gemacht werden muß. Dann weiter um die Frage, wie dieser Typus sich bildet. Wenn wir aber die Gestalt des Führers in ihrer Eigentümlichkeit verstanden haben, so erhebt sich das Problem, wie der Führer auf Gemeinschaft und Entwicklung der Menschen einwirken kann, und schließlich soll uns das Problem eines Ausgleichs zwischen der ausgeprägten Individualität und die Idee der immer stärkeren Vergemeinschaftung und Sozialisierung von Individuen beschäftigen. So sind also im Prinzip zwei Lösungen möglich; nämlich entweder diese: daß der Ausgleich eine unvollziehbare Aufgabe darstellt und wir bei einer Antinomie des Lebens stehenbleiben müssen, oder daß in der denkbar höchsten Stufe des sozialen Lebens und der sozialen Entwicklung ein solcher Ausgleich tatsächlich auch möglich ist.

2. Der Typus des Führers.

Um den Typus des Führers zu verstehen, gehen wir von der Idee der Gemeinschaft aus, die niemals ganz, sondern immer nur teilweise verwirklicht ist. Die Gemeinschaft, die weit mehr als ein bloßes Aggregat oder eine Summe von Individuen bedeutet, entfaltet sich in mannigfaltigen Formen einer psychophysischen Wechselwirkung. Zu diesen Formen gehören Aktion und Reaktion, Sympathie und Antipathie, Verstehen und Verstandenwerden, Bilden und Gebildetwerden und viele andere. Diese Formen der Wechselwirkung, die zunächst ganz irregulär sind, nehmen in organischen Kulturkreisen Festigkeit an und führen zu bestimmten Gefühlslagen und Lebensbeziehungen zwischen Individuen, die wir als Formen der Vergemeinschaftung bezeichnen. Solche Verhältnisse sind etwa die Formen der Ueberordnung, Unterordnung und Gleichordnung, der Nachahmung, der Stellvertretung, der Vermittlung, der Parteibildung, der Arbeitsteilung, der Einschließung und Ausschließung. Eine Gemeinschaft ist um so stärker und festgefügter, je zahlreicher und intensiver die psycho-physischen Wechselwirkungen sind, und durch alle sozialen Kreise, von der Familie bis zur Menschheit, gehen

die Formen der Vergemeinschaftung hindurch und nehmen immer wieder neue Gestalt an.

Nun ist augenscheinlich die betonte und ausgeprägte Individualität weit weniger vergemeinschaftet als der Durchschnittsmensch. Sie vermag in vielen sozialen Kreisen zu weilen. Sie lebt in sehr verschiedenen Dimensionen und in verschiedenen Welten. Sie gehört etwa der Familie an, dem Freundeskreise, dem Staat, der Kunstwelt und der Wissenschaft. Und darüber hinaus weiß sie auch den Fremden noch immer etwas Neues zu sein, ohne daß sie sich jemals erschöpft und aufgibt. Sie hat ein eigentümliches Fürsichsein, das sich bis zu einem gewissen Grade dem Einfluß und der Einwirkung der anderen entzieht.

Wenn wir nun den Typus des Führers, der führenden Persönlichkeit näher verstehen wollen, so müssen wir uns ein Stufenreich des sozialen Lebens errichtet denken. Dies Stufenreich kann von zwei ganz verschiedenen Seiten aus in Angriff genommen werden. Nämlich entweder so, daß wir von den denkbar engsten Kreisen des sozialen Lebens ausgehen und und von hier aus den Blick auf immer weitere und größere Verhältnisse richten, oder wir konstatieren verschiedene Sphären des sozialen Lebens, indem wir den Begriff der Individualität und der Gemeinschaft immer mehr vertiefen. Im ersten Falle gehen wir von der isolierten Individualität und dem Begriff der Einsamkeit aus und gelangen auf diesem Wege durch die denkbar engsten Formen des Gemeinschaftslebens: der Freundschaft und Liebe, zu Wirtschaftsgemeinschaft, Volk und Staat und schließlich zu Kulturverband, Kulturkreis und Menschheit. Dabei ist der weitere soziale Kreis nicht ohne weiteres der wertvollere, sondern es gibt eine Werterhöhung nach der Enge und eine solche nach der Weite des Kreises hin.

So muß denn zu der quantitativen Wertordnung die qualitative hinzutreten, zu der wir gelangen, wenn wir uns das ganze der Wirklichkeit in verschiedene Sphären und Schichten aufgeteilt denken, wenn wir den Versuch machen, den Typus der Gemeinschaft und den Typus der Individualität immer mehr zu vertiefen und als letztes Ziel und Richtpunkt den Begriff einer absoluten Gemeinschaft bilden. Es lassen sich dann fünf verschiedene Schichten unterscheiden, von denen jede durch ein Begriffspaar umschrieben werden kann, das jedesmal den Begriff einer Wertindividualität und einer ihr zugehörigen Gemeinschaftsform zum Ausdruck bringt. In den drei ersten Sphären wohnt die ganze Lebendigkeit des sozialen Lebens. Die vierte und fünfte Stufe bedeuten eine gewisse Ueber-

windung des Gemeinschaftsgedankens und streben einer vollkommenen Einswerdung alles Getrennten zu. Wir umschreiben diese fünf Schichten des sozialen Lebens, in denen sich sein Stufenbau entfaltet, mit folgenden korrelativen Begriffen:

1. Der Führer und das Leben.
2. Der Held und das Schicksal.
3. Das Genie und die Menschheit.
4. Der Prophet und die Welt.
5. Der Heilige und Gott.

Für dasjenige, was uns unmittelbar umgibt, dem wir angehören mit allen unseren Kräften und all unserer Liebe wählen wir am besten den Begriff des Lebens. Es ist der stille Ort unserer Leiden und Freuden und an sich nichts Großes und Bedeutsames. Seinem Ursprung nach ist es unbegreiflich. Wir wissen nicht, wie es kommt und entsteht und wir wissen auch nicht, wohin dieser menschliche Strom des Lebens gerichtet ist. Wir nehmen einfach teil an der Fülle des Geschehens, das uns durchdringt und mit sich führt. Wir wundern uns, daß wir da sind, daß wir fühlen und verstehen können, daß wir die Möglichkeit haben, uns zu entfalten. Immer neue Gestalten treibt dieses Leben hervor und nimmt sie immer wieder zurück in seine ruhigen Tiefen. Nur das Lebendige ist uns verständlich, weil wir es unmittelbar in uns erzeugen können. Das Tote erscheint uns gänzlich fremd und gänzlich sinnlos.

Diesem Leben in seiner scheinbaren Einfachheit und Alltäglichkeit, in seiner Buntheit und Gewöhnlichkeit tritt der Typus des Führers entgegen.

Worin besteht nun der Typus des Führers, den wir alle so notwendig haben, den wir so oft ersehnten? Die meisten Menschen müssen geführt werden. Nur wenige vermögen aus sich heraus ihren Weg zu gehen. Alle Kinder bedürfen der Führung, alle Schwachen und Hilflosen, alle die sich verirrt haben, alle die Gefahr nicht kennen.

Im Führer ist die Individualität stark herausgebildet. Er steht dem Leben nahe und fern. Er steht ihm nah, sofern er seine Bedürfnisse, Formen und Möglichkeiten kennt. Er steht ihm fern, damit er die Möglichkeit besitzt, seine Fülle zu überschauen. Er kennt das Ziel und den Weg. Er ist streng gegen sich und schonend gegen andere. Er ist der Freund der Gemeinschaft. Er liebt sie, ohne in sie aufzugehen. Er vermag mitzuziehen und fortzureißen. Jedes kleine und große Leben bedarf des Führers. Den Menschen, der in die Irre gegangen, leitet der Führer auf den rechten Weg zurück.

Die Führerschaft im höchsten Sinne kann nicht gelernt werden. Sie ruht im Wesen der Persönlichkeiten. Deswegen sprechen wir von einem geborenen Führer.

Wenn dann das Leben große Verhältnisse annimmt, die ihren Niederschlag in der Geschichte finden, oder wenn das Leben des einzelnen in große Tiefen und Abgründe führt, wenn das Unvermutete und Ueberraschende uns überfällt, wenn etwas uns trifft, das nicht von uns zu kommen scheint, sondern uns als blinde, einsichtslose Notwendigkeit überfällt, so nimmt das Leben die Form des Schicksals an. Jetzt wird die erst so ruhige Fläche des Lebens in Gegensatz und Bewegung gedacht. Gewiß tragen wir unseres Schicksals Sterne in der Brust, sofern die ungewöhnlichen und besonderen Menschen in erster Linie von Schicksalsschlägen getroffen werden. Aber es gibt auch Dinge, die in der ewigen Ordnung der Natur liegen, wie Krankheit und Tod, die mit dem Schicksalsgedanken auf das engste verbunden sind. So ist das Schicksal das Notwendige, Allgemeine und Irrationale im sozialen Leben, das ein Individuum, ein Geschlecht oder ein ganzes Volk zum Siege oder Untergange führen kann.

Das Schicksal würde, ohne Widerstand zu finden, alles vernichten, und alles Menschliche würde unter ein eisernes Joch der Notwendigkeit gebeugt sein, wenn ihm nicht entgegentreten würde eine Gestalt, die den Kampf mit dem Schicksal aufnimmt, und das ist der Typus des Helden.

Der Held muß dem Leben gewachsen sein. Er steht in mancher Weise jenseits von Gut und Böse. Er darf nicht weich und kontemplativ veranlagt sein. Ihn bestürmen Konflikte, an denen der Durchschnittsmensch zugrunde gehen würde. Der Held hat einen unerschütterlichen und unbeugsamen Mut. Es gibt nichts, was ihn bewegen und unterwerfen kann. Allen Gefahren des Todes und des Lebens bietet er Trotz. Er ist von der Idee einer Aufgabe und Mission erfüllt. Er ist in die Welt gekommen, um sein Ziel zu erfüllen, und alle Hemmnisse und Schranken sind nur da, um von ihm überwunden zu werden. Er ist der Mensch der großen Entscheidungen und in erster Linie eine aktive Natur, wenn es auch ein Heldentum des Duldens gibt, sofern das Schicksal die Ueberhand gewinnt und dem Helden die Rolle der Passivität zuweist. Während der Führer in erster Linie der verstehende Mensch ist, der andere Menschen beschützt und leitet, hat der Held vor allem mit sich selber zu tun. Er will sich durchsetzen und offenbaren. Er will seine Aufgabe erfüllen, und alle Schwierigkeiten sind nur dazu da, um seinen Wil-

len zu steigern. Er nimmt das Schicksal seiner Gefährten und seines Volkes auf sich und erweitert sein eigenes Schicksal zum Schicksal der Nation.

Jede schicksalsschwere Zeit bedarf ihres Helden, und man pflegt vielfach zu glauben, daß der Held auch da sei, wenn die schicksalschwere Zeit gekommen ist, um den Kampf mit ihr aufzunehmen. Es gibt jedoch heldenlose und würdelose Zeiten, die vergeblich auf ihren Helden warten. In Carlyles Buch über »Helden und Heldenverehrung« wird es sehr deutlich, was der Held für das Gemeinschaftsleben bedeutet. Friedrich der Große war ein Held, wie es Napoleon, Cäsar und Alexander gewesen sind. Die Heroen sind nicht glücklich. Sie sterben früh wie Alexander oder altern auf einer einsamen Insel wie Napoleon der Große. Das Glück des engen sozialen Kreises in Familie und Heimat ist ihnen fremd, da sie zu sehr mit dem Objektiven der Kultur und mit dem öffentlichen Leben beschäftigt sind. Sie erscheinen als Werkzeuge einer höheren Macht. Sie glauben ihren Leidenschaften zu folgen und bringen doch scheinbar einen verborgenen Plan der Vorsehung zur Ausführung. Denn all ihr Tun ist im höchsten Maße sinnvoll für das Ganze. Die Heroen lösen das große Geschehen aus. Sie sind die großen Erreger und Beweger des historischen Geschehens. Wie ein Blitz vom Himmel zünden sie die schwere Masse und setzen eine Welt in Flammen.

Und schließlich scheint sich der Begriff des Lebens und allen Schicksals zu vollenden in der Idee der M e n s c h h e i t. Wenn der Typus des Führers auf seine Schar und innerhalb der Schar auf jeden einzelnen bezogen ist, wenn der Typus des Helden in erster Linie dem Schicksal und der Nation gehört, so ist der Begriff, der der M e n s c h h e i t entspricht, nichts anderes als das G e n i e.

Das Volk ist nicht gleichbedeutend mit der Summe seiner Bürger, und die M e n s c h h e i t ist keine Völkersumme, sondern an der Idee der Menschheit nehmen die verschiedenen Völker und Zeiten in sehr verschiedener Weise Anteil. Es ist der Gedanke einer umfassenden Wertgemeinschaft, der das wahrhaft Menschliche vereinigt. Es handelt sich um die Idee eines letzten sozialen Ganzen, in dem alle sozialen Gruppen und Kreise vereinigt sind. Diese Gemeinschaft ist noch nicht vorhanden. Sie soll aber dermaleins geworden und gestaltet sein. Sie stellt die höchsten sozialen Aufgaben, Aufgaben, die schwierig zu lösen sind. Nicht sowohl um eine Organisation politischer oder wirtschaftlicher Natur handelt es sich hier, sondern vor allem um die Herstellung eines universalen Gefühls der Zusammengehörigkeit.

Und auf dieses Wertgebilde der Zukunft ist die Tätigkeit des Genies gerichtet. Er schafft, daß die Menschheit werde. Das Genie ist vor allem auf künstlerischem Gebiet beheimatet. Wir können aber auch von dem religiösen Genie eines Meisters Eckhart und dem philosophischen Genie eines Plato sprechen. Das Genie ist der Anwalt und Repräsentant der Menschheit. Nichts Menschliches ist ihm fremd. Er kann der Menschen Größe und Kleinheit Enge und Weite, Elend und Freude verstehen. Was das Genie schafft und bildet, drängt über die Enge des nationalen Kreises hinaus. Sein Werk ist unabhängig von dem Charakter einer bestimmten Zeit. Es überdauert die Zeit und hat Wert für das Ewige.

Das Genie ist der gottverwandte, der schaffende Mensch, der das Neue hervorbringt, das Unerhörte, das nie Dagewesene. Er denkt, was noch niemand gedacht. Er ist der Schöpfer neuer Ideen. Sein Wille und sein Streben sind auf nie geschaute Ziele gerichtet. Er fühlt, was noch niemand gefühlt, und in seinem Denken und Fühlen finden wir uns wieder. Wir werden durch das Genie über uns selber hinausgehoben. Es ist der Vertraute der Menschheit. In ihm hat sich das Leben vollendet. Wenn die Sorge des Führers jedem einzelnen seiner Schar gehört, wenn die Leidenschaft des Helden seine eigene Sache im Namen eines Volkes führt, so hat das Genie nicht das einzelne des Menschen und eines Volkes, sondern die allgemeine und ewige Sache der Menschheit im Auge.

Führer und Leben, Held und Schicksal, Genie und Menschheit: durch diese Formen und Entgegensetzungen ist das soziale Leben der Menschen eingeteilt und seine Sphären und Stufen näher gekennzeichnet. Und darüber und darunter gibt es im Grunde nichts, was sozial genannt werden könnte. Es besteht aber die Möglichkeit, über die Idee der Menschheit hinaus noch zwei Begriffspaare zu bilden, welche die Idee der Menschheit über sie hinaus zu Ende führen und noch zwei sehr bedeutsamen Typen der Individualität Raum gestatten, in denen die größte Entfernung vom Leben sich mit der größten Leistung für dieses Leben verbindet. Wir meinen den Propheten und die Welt, den Heiligen und Gott. Das Problem dieser beiden Sphären braucht uns aber in unserem Zusammenhang nicht näher zu beschäftigen, weil hier der Gemeinschaftsbegriff über die Idee einer höchsten menschlichen Gemeinschaft zur Weltgemeinschaft und Gottesgemeinschaft hinausführt, und der Typus der Individualität, der hier hervortritt, dem Begriff eines nur endlichen Gemeinschaftslebens feindlich entgegensteht. Uns kommt es nur

auf die führende Persönlichkeit und die verschiedenen Stufen des menschlichen Gemeinschaftslebens an. Wir sehen aber, daß die führende Persönlichkeit entsprechend der Gemeinschafts- und Lebensform, der sie zugewendet ist, verschiedene Züge trägt. Je nach der Gemeinschaftsform, um die es sich handelt, wird von der Individualität etwas anderes verlangt oder der besondere Stufencharakter des Lebens stellt der führenden Persönlichkeit immer wieder neue Aufgaben. Im alltäglichen Leben tritt uns die Persönlichkeit als Führer entgegen, und gerade dieser Typus, sollte ich meinen, ist für unser tiefgebeugtes, geistig und körperlich zermürbtes Volk so dringend notwendig. Nur wenn der Gedanke eines wahrhaften Führertums im Bewußtsein unseres Volkes zur Herrschaft gelangt, können wir die schwere soziale Krisis überwinden, in der wir uns zur Zeit befinden.

Wenn wir somit den Ruf nach dem Führer erheben und von seiner Bildung mehr erwarten als von dem überstiegenen Prophetentum unserer Zeit, so gehen wir dabei von der Ueberlegung aus, daß die Bildung dieses Typus das notwendigste und für alle Verhältnisse dringend Erforderliche ist, da ohne ihn von einer Gesundung des sozialen Lebens keine Rede sein kann. Nur wenn der Führergedanke verwirklicht ist, kann auf eine weitere Höherführung des Lebens gehofft werden. Und schließlich ist es auch deutlich, daß die Bildung des Führers im Bereich des praktisch Ausführbaren und Möglichen liegt. Der Typus des Helden ist eine Seltenheit. Glücklich das Volk, das in Zeiten der Not den heroischen Typus nicht zu entbehren braucht. Und das Genie ist das Wunder des sozialen Lebens, der Urzufall der Natur. Der Held und das Genie können nicht gebildet werden, wie der Führer gebildet werden kann. Auch ist es deutlich, daß von den drei Typen der Individualität, die wir konstruiert haben, der Typus des Führers sich am leichtesten der Gemeinschaft vermählt und am engsten mit dem Problem sich verbindet: »wie der in unserer Zeit liegende Gegensatz — scharfe Entwicklung der Persönlichkeit und weitgehende Einordnung in die Gemeinschaft — ausgeglichen werden kann«. Denn während der Held nur vorwärts schaut, um mit der ungeheuren Macht seines mutvollen Willens der großen Sache, für die er bestimmt ist, zum Siege zu verhelfen, ist der Führer als der verstehende Freund der Gemeinschaft auch häufig rückwärts gewandt. Er ist mehr sozialisiert, mehr in der Gemeinschaft drin als der Held, den die einsamen Höhen und Fernen des Lebens tragen. So wollen wir bei der Behandlung unseres Problems auch nur seine Gestalt mit dem Begriff

der führenden Persönlichkeit verbinden, weil uns schon bei der Betrachtung seines Wesens alles das kund werden kann, was der Typus des Helden und des Genies in größeren Verhältnissen und höherer Steigerung offenbart. Denn die Gestalt des Führers hat auch die Möglichkeit in den höchsten Sphären des Lebens beheimatet zu sein, und anderseits ist sie umfassend genug, um auf allen Gebieten der Kultur sich wirksam zu erweisen. Wir erkennen die Gestalt des Führers auf dem Gebiet der Wissenschaft, der Sittlichkeit und auf wirtschaftlich-sozialem Gebiet. Wir erleben ihn dort, wo die Kunst einen neuen Weg einschlägt. Wir sehen seine Wirksamkeit im Felde, wo es sich darum handelt, daß der Führer sich selber vergißt und in erster Linie nur an die Menschen denkt, die seiner Führung und Leitung anvertraut sind. Ja sogar auf dem Gebiete der Religion, die zur Sphäre der absoluten Werte gehört, wo sich die Idee der Menschheit mit dem Wesen des Genies verbindet, macht sich der Führergedanke bemerkbar in dem schönen Gleichnis vom guten Hirten, der die Seinen kennt und die Seinen erkennen ihn, und der bereit ist, sein Leben zu opfern für seine Herde.

So ist der Führer kein spezifisch-ethisches Ideal, sondern vielmehr ein allgemeiner sozialer Typus, der sich auf allen Kulturgebieten geltend machen kann. Doch sehen wir uns genötigt, bei der Entwicklung des Problems die Voraussetzung zu machen, daß es einen grundlegenden Unterschied gibt zwischen Führernaturen und anderen sozialen Individuen, die geführt werden wollen und geführt werden müssen, wenn das soziale Ganze gedeihen soll. Wir lehnen den christlich-sozialistischen Gedanken der Gleichheit ab. Nicht einmal als Naturwesen sind die Menschen gleich, weit weniger als Kulturwesen, wo dann die qualitativen Differenzen so gewaltig hervortreten. Der Gedanke der menschlichen Gleichheit ist eine ungeheure Tat der Abstraktion, die verständlich und berechtigt erscheint nur gegenüber dem absolut vollkommenen Wesen der Gottheit, wo dann alle menschlichen Gegensätze und Unterschiede in nichts zerfallen. Aber im sozialen Leben müssen wir von vornherein strenge Wertunterschiede anerkennen. Der Gegensatz, den Nietzsche zwischen Herrennaturen und Sklavennaturen gezogen hat, ist gewiß zu schroff und verurteilt die große Masse der Menschen zu unnützem und schädlichem Kulturballast. Für Nietzsche steht auf der einen Seite das Genie und der Held, von dem alle wertvolle Kultur ausgeht und auf der anderen Seite die große Masse der Viel-zu-Vielen. Wir

möchten unterscheiden zwischen solchen Menschen, welche die Möglichkeit haben Führer zu sein und den anderen, die ein für allemal zur Gefolgschaft verurteilt und bestimmt sind. Nur in den Führernaturen regt sich Schaffenslust und Sehnsucht nach Gestaltung. Nur sie vermögen das Neue zu finden und selbständige Wege zu gehen. Eine große Zahl von Menschen aber wird nie so weit gesteigert und gehoben werden können, daß eine Initiative oder ein Impuls von ihnen ausgeht. Sie sind geschoben und werden sich immer schieben lassen. Sie waren geführt und bedürfen der Führung notwendig auch weiter. Und so wird die Lösung unseres Problems wesentlich von der Frage abhängen, wie Führernaturen in einer immer mehr sich sozialisierenden Gesellschaft groß werden und sich entfalten können. Denn von ihnen geht doch schließlich jede Steigerung des sozialen Lebens aus. Wenn die richtigen Führer vorhanden sind, so wird auch die Gemeinschaft gehoben werden und bereit sein, neue Wege zu wandern und neuen Zielen zu nahen.

3. Die Bildung des Führers.

Wir stehen in einem Zeitalter zunehmender Sozialisierung, und diese Sozialisierung bezieht sich sowohl auf Sachen und Dinge als auch auf Person und Individualität. Die Bewegung der Aufklärung hatte die alten Autoritäten: Religion, Staat und Kirche ins Wanken gebracht und das Individuum auf sich gestellt. Sie verkündete das gleiche Recht aller Individuen und leugnete das Uebersinnliche und Allgemeingültige. Die Romantik suchte ein neues Reich geistiger Werte aufzubauen, aber ihr Reich war im Grunde genommen nicht von dieser Welt, und wenn man zur sozialen Auswirkung und Gestaltung überging, opferte man doch immer wieder den alten Göttern. Und in eigentümlicher Fremdheit gegenüber der Aufklärung und gegenüber der Romantik der Sozialismus, der mit dem Liberalismus der Aufklärung den Gleichheitsgedanken teilt, aber anderseits die Idee der Freiheit und Selbständigkeit der Individualitäten mehr und mehr durch den Gedanken einer strengen Eingliederung ersetzt. Das Allgemeine soll zu einer Macht werden, aber nicht im Sinne der Romantik, die eine geistige Macht ersehnte und aus den Tiefen des religiösen und künstlerischen Lebens heraus das Leben reformieren wollte, sondern das Allgemeine, das hier gefeiert wird, ist augenscheinlich sehr viel robuster und wirklicher — es ist nichts anders als die

Gemeinschaft selber. Dabei läuft in sehr vielen Fällen ein vollkommenes *Mißverstehen des Gemeinschaftsbegriffes* unter, sofern vielfach eine bloße Summe von Individuen, die existiert, als eine Art Substanz gegenüber den Einzelwesen angesehen wird. Wir dürfen den Begriff eines sozialen Ganzen der Idee der Menschheit nicht gleichsetzen, wie ja auch der Begriff eines Volkes keineswegs gleichbedeutend ist mit der Summe der Individuen, die dieses Volk bilden. Die Tatsache, daß ich als Angehöriger eines bestimmten Volkes geboren bin, bedeutet wenig oder nichts für meine Zugehörigkeit zu der Idee und dem Geist dieses Volkes. *Der Grad der Zugehörigkeit muß bestimmt werden* nach *Leistung, Opfer und Hingabe.* Aber dieses Opfer gilt nicht dem Daseienden, sondern der Vollendung und Erfüllung eines Volkslebens. Und so gibt es eine Fülle von Menschen, die nur scheinbar zu einem Volke gehören, die ein bloßes Schmarotzerdasein führen und innerlich ganz von ihm abgelöst sind. Und der Begriff eines sozialen Ganzen als der bloßen Masse des Gemeinschaftslebens, wie er sich hier auf unserem Planeten gebildet hat, ist von der Idee der Menschheit weit entfernt. *Das soziale Ganze meint die Summe der sozialen Kreise, Kulturgemeinschaften, Völker und Staaten, wie sie hier auf Erden tatsächlich existieren,* wo es sich zum großen Teil doch nur um einen losen Zusammenhang im ganzen, um oberflächliche und äußerliche Berührung, teilweise auch um nicht nur innerliche, sondern auch um äußerliche Trennung und Geschiedenheit handelt. Die Idee der Menschheit aber als des umfassenden sozialen Wertbegriffes meint eine Einheit, die sich auf dem universalen Gefühl der Zusammengehörigkeit aufbaut und nicht nur die lebenden, sondern auch die toten und zukünftigen Menschen umfaßt. Dieser Menschheit gehören aber die verschiedenen Individuen je nach ihren Taten und Leistungen in sehr verschiedener Weise an. Und so ist die Verehrung und Anerkennung der Menschheit keineswegs gleichbedeutend mit der Anerkennung der sozialen Masse. Diese schließt ja in gleicher Weise Wertvolles und Wertloses ein, und es ist zunächst gar nicht einzusehen, warum ich ihr gegenüber zu besonderer Rücksichtnahme verpflichtet bin.

Der naturalistische Gemeinschaftsbegriff, der aus dem Sozialismus geboren wird, führt in seinen Konsequenzen zu dem *Gedanken der Sozialisierung.* Diese Sozialisierung kann sich sowohl auf den Besitz als auch auf das Individuum selber beziehen. Die Sozialisierung des Besitzes ist gewiß keine Aufhebung des Eigen-

tums. Denn in einem organisierten Gemeinschaftsleben muß doch der Boden und seine Schätze irgend jemand gehören. Er soll doch nicht vollkommen freigegeben werden zu willkürlicher Benutzung. Somit wechselt das Eigentum nur seinen Besitzer. Nicht mehr der einzelne, sondern die Gemeinschaft besitzt das Eigentum.

Der Gedanke der Sozialisierung kann aber noch weitergehen und, bevor er das Individuum ganz ergreift, seine Leistung in den Dienst und Nutzen der Gemeinschaft stellen und auch von dieser Leistung Besitz ergreifen. Gewiß diente die Leistung der großen Individuen auch schon früher der Gemeinschaft und hat unendlich große Bedeutung für ihre Organisation und Entfaltung besessen. Aber damals gehörte die Leistung noch der einzelnen Individualität. Jetzt soll nicht nur die körperliche, sondern auch die geistige Arbeit als Leistung der Gemeinschaft aufgefaßt werden. Und die Gemeinschaft hat das Recht über diese Arbeitsleistung zu verfügen. Somit gilt das Individuum, sofern es Leistungen vollführt, nicht mehr als Individualität, sondern als Gemeinschaftsprodukt.

Noch einen Schritt kann die Sozialisierung weitergehen und schließlich auch das Individuum selbst ergreifen. Die Individualität hat ihre Eigenform und ihre Eigenbedeutung und zwar um so mehr, je reicher und komplizierter sie gestaltet ist. Das höchste Maß der Sozialisierung würde darin bestehen, daß ein Verzicht auf Eigenleben gefordert würde. Ein solcher Eingriff in mein Eigenleben würde besonders darin bestehen, daß auch meine Lebenswerte, die Formen, die mein persönliches Leben steigern, der Zensur und Aufsicht unterstellt würden. Das könnte unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit geschehen, sofern ja augenscheinlich in diesem Eigenleben noch sehr viel Kraft verbraucht wird ohne daß die Gemeinschaft dadurch einen greifbaren Vorteil hat. Wieviel Gedanken verschwenden wir in phantastischen Träumen der Einsamkeit! Wie sehr wird die Kraft unseres Willens durch Sehnsucht, Hoffnung und Erwartung der Liebe in Anspruch genommen und geschwächt. Und so kann der Gedanke entstehen, das persönliche Leben und speziell auch das Liebesleben einer öffentlichen Kontrolle zu unterwerfen und die Wahl des Liebenden und des ganzen Liebeslebens bis zur Stunde der Begattung der gesellschaftlichen Ordnung zu unterwerfen, wie es Thomas Campanella in seinem Sonnenstaat geplant hat. Die vollkommene Sozialisierung würde also darin bestehen, daß das Eigenleben des Individuums restlos in den Dienst der Gemeinschaft gestellt wird. Dabei werden wir den Unterschied

machen können, daß der Durchschnittsmensch verhältnismäßig leicht sozialisiert werden kann und zwar aus zwei verschiedenartigen Gründen, nämlich einmal deswegen, weil der Herdentrieb in ihm sehr mächtig ist und er das Pathos der Distanz verschmäht und anderseits auch deshalb, weil seine sozialen Beziehungsmöglichkeiten ohne große Schwierigkeit im Verhältnis zu wenigen Menschen bzw. zu wenigen sozialen Gruppen vollkommen ausgelöst und erschöpft werden können. Ziehen wir von dem Durchschnittsmenschen den Familienvater, den Vereinsbruder, den Staatsbürger ab, so bleibt so gut wie nichts von ihm übrig. Die ungewöhnlichen Menschen, die ein ausgeprägtes Eigenleben besitzen, werden dagegen schwieriger zu sozialisieren sein, einmal, weil sie das Pathos der Distanz besitzen und dann auch, weil sie Gaben, Fähigkeiten und soziale Beziehungsmöglichkeiten haben, die nicht so ohne weiteres das entsprechende Korrelat finden. Deswegen ist auch das Genie notwendig so einsam, weil der Gegenstand, der zu ihm gehört, die Menschheit, ein Etwas ist, das erst kommen soll und dem seine Schöpfung die Wege weist.

Nun ist es ganz augenscheinlich, daß in der Sozialisierung eine große Gefahr für die Schaffenslust des Individiuums liegt. Das Individuum bemerkt, daß ihm die Selbständigkeit und Verantwortlichkeit in immer größerem Umfange von der Gemeinschaft abgenommen wird, daß er im Grunde genommen nur Organ und Glied der Gemeinschaft ist. Für sein Fortkommen und seinen Lebensunterhalt wird gesorgt, wenn dafür ein entsprechendes Arbeitsquantum geleistet wird. So braucht das Individuum nicht mehr um die Arbeit zu kämpfen, und auch die Schärfe des Lebenskampfes wird durch die allgemeine Arbeitsregulierung wesentlich gelindert. Die Sorge um das eigene Dasein wird dem Individuum abgenommen. Anderseits kommt aber auch die gesteigerte Leistung nicht mehr in demselben Umfange dem Individuum zunutze. Was es aus überschießender Kraft als Arbeitsmaximum leistet, kommt nicht der Ausgestaltung und Bereicherung seines eigenen Lebens, sondern nur der Allgemeinheit zugute. Wir sollten meinen, daß diese Gefahr ganz besonders für diejenigen Individuen besteht, die auf Vorteil und Nutzen sehen, auf einen praktischen Gewinn im Leben, während der geistige Mensch Zufriedenheit und Erfüllung in sich selber und in seinem Werke findet, und ihn der Gedanke der Wirkung zu beseligen vermag, ganz

abgesehen von dem praktischen Nutzen, der mit dieser Wirkung verbunden ist. Aber auch seine Schaffenslust kann gelähmt werden, wenn seine Leistung nicht mehr als freie Tat anerkannt und gewertet, sondern mit dem Frondienst des staatlichen Lebens in irgendeinen Zusammenhang gebracht wird. Auch kann man sagen, daß der geistige Mensch ein zärtliches und pietätvolles Verhältnis zu seinem Werk besitzt und daß er es als schwere Kränkung empfinden müßte, wenn über sein Werk so einfach verfügt würde. Vor allem aber würde seine ganze Schaffenskraft lahmgelegt, wenn die Sphäre seines inneren Lebens und sein ganz persönliches Sein irgendeinem Reglement unterworfen würde.

Wie kann den Gefahren der Sozialisierung entgegengearbeitet werden? Augenscheinlich doch nur durch die Schaffung eines gewissen Gegengewichts, denn die vollkommene Sozialisierung ist der Tod des geistigen Schaffens. Das Gegengewicht zur Sozialisierung kann nur durch eine gewisse Distanzierung und Ablösung derjenigen sozialen Individuen vom Vergemeinschaftungsprozeß erfolgen, die nach unserer Auffassung zu Führern der sozialen Entwicklung bestimmt sind.

Und wenn wir daran denken, wie der Typus des Führers sich bildet, so wollen wir des »früh Vollendeten« gedenken, der dem Sozialismus seiner Herkunft und Anschauung nach zugewendet war und sich selber zum Führer bilden wollte mit dem Verständnis dafür, welche Lebenswerte den Gefahren der Vergemeinschaftung Widerstand leisten. Ich meine Otto Braun und denke besonders an die Tagebuchstelle vom Februar 1912, wo es heißt: »Es ist einer der schlimmsten Fehler unserer Zeit, nie die Ruhe zu finden, stets überall dabei sein zu wollen, das Angstgefühl zu haben, ja nichts versäumen zu dürfen, kurz, nicht Maß und Gewicht in sich selber zu tragen und nicht in sich gefestigt durch den Strom schreiten zu können. Die Menschen sind differenzierter, ohne geschlossener zu sein. Die Kunst der Einsamkeit ist verlorengegangen, diese Vorbedingung alles wahrhaft Genialen.« — Hier macht der junge Dichter in der Tat auf etwas sehr Wesentliches aufmerksam. Um führende Menschen zu bilden, gilt es das persönliche Leben zu vertiefen. Das geschieht aber durch Steigerung der Lebenswerte, auf denen die Kultur der Persönlichkeit ruht, und einer der wichtigsten und bedeutsamsten von ihnen ist der Lebenswert der Einsamkeit.

Die Einsamkeit ist ein Lebenswert — und Lebenswerte sind von Kulturwerten prinzipiell verschieden. Die Lebenswerte begründen kein objektives Kulturgebilde wie Kunst und Wissenschaft. Vielmehr handelt es sich hier um Werte, die ursprünglich nur mein eigenes Sein steigern und erhöhen. In der Beziehung zu Kulturwerten ist das Subjekt dem Objekt hingegeben und untergeordnet, in der Beziehung zu Lebenswerten neigt sich das Objekt dem Subjekt zu und dient seiner Erhöhung. Wenn wir jedoch von der Einsamkeit als Lebenswert sprechen, so müssen wir sie von dem Unwert des Verlassenseins und Alleinseins unterscheiden. Bei dem Verlassensein handelt es sich um ein Ungewolltes. Ich habe den Menschen meiner Liebe verloren — deshalb fühle ich mich verlassen. Das Verlassensein ist ein Aermerwerden, ein Verlust an persönlichen Lebensgütern. Es ist auch nichts da, was an die Stelle des persönlichen Verlustes treten könnte. Ich fühle mich ganz und gar verlassen.

Bei dem Alleinsein handelt es sich um eine gewollte Trennung vom Gemeinschaftsleben. Der Grund liegt in Menschenfeindlichkeit, Mißtrauen und Furcht oder in irgendeiner anderen Negation gegenüber der Gesellschaft. So war der römische Cäsar allein und schuf eine Atmosphäre der Vernichtung um sich herum und war soweit vom Leben getrennt, daß er den warmen Pulsschlag des Gefühls nicht mehr zu vernehmen vermochte.

Dagegen ist die Einsamkeit in unserer modernen Kultur immer mehr als ein Wert empfunden worden. Einsamkeit bedeutet immer einsam sein mit etwas: mit der Welt der Ideen, mit der Natur, mit der Gottheit. Die Einsamkeit sorgt dafür, daß unser persönliches und eigentümliches Leben nicht verloren gehe. Ein großer Teil von dem, was wir Persönlichkeitskultur nennen können, wurzelt in der Idee der Einsamkeit. Aus tiefer Einsamkeit ist das Werk der großen genialen Persönlichkeit, des großen Religionsstifters, des Metaphysikers und Künstlers erzeugt. Alles wahrhaft Große in der Welt ist ein Geschenk stiller, einsamer Stunden. Aus der Einsamkeit wachsen dem Menschen ungeahnte Kräfte zu. Nur in der Einsamkeit kann er sein Tiefstes und Ursprüngliches bewahren und sich zum Führer bilden und gestalten.

Diese Bewertung der Einsamkeit soll natürlich nicht die einseitige Betonung eines dauernd asozialen Lebens bedeuten. Ein solcher dauernd asozialer Zustand gilt nur für den Typus des Einsiedlers, des Asketen und des Heiligen,

der ja gewiß als hohes menschliches Vorbild erscheinen kann, der aber schließlich doch die Ueberwindung und Aufhebung des sinnlichen Daseins bedeutet, eine Abkehr vom Leben, für die es kein Zurück mehr gibt zum Leben der Gemeinschaft. Er bleibt für sich, abgeschieden und abgekehrt. Dagegen ist der Wechsel von Einsamkeit und Gemeinschaftsleben eine dringende Forderung für alle diejenigen, die zu einer führenden Stellung im geistigen Leben der Menschheit berufen sind. Auch Zarathustra, der so lange in der Einsamkeit geweilt hatte, kehrte doch schließlich zu den Menschen zurück, um als wahrhaft prophetische Natur ihnen zum Verkünder zu werden.

In der Einsamkeit erstarkt der Seinswert des Menschen, und das Eigentümliche bildet sich aus. Um aber zur Vollendung und zur Erfüllung zu gelangen, muß das individuelle Leben in jene großen und nahen Verhältnisse eingehen, die von mancherlei Lebenswerten umschrieben sind und von denen die Verhältnisse der Zweisamkeit am meisten bedeuten. Wir denken hier besonders an die Beziehungen der Liebe und Freundschaft und ihre Ausstrahlungen in Kreis und Bund, sowie an die Formen verwandtschaftlicher Gemeinschaft. Alle großen Kulturen haben diese engsten und intimsten sozialen Beziehungen gefeiert und gepflegt. Denken wir an die Antike, an die italienische Renaissance und die deutsche Romantik, die nicht oft genug betonen kann, daß wir Sinn für Liebe, Freundschaft und Bund besitzen müssen. Es kommt aber nicht nur auf das einfache reale Haben dieser Beziehungen an, sondern ganz besonders auf ihre Gestaltung durch immer neue und höhere Sinngebung.

Während die engen sozialen Beziehungen für den antiken Menschen sich in wenigen, klar umrissenen Verhältnissen entfalteten, wie das Verhältnis von Mann und Weib, von Freund und Freund, von Waffenbruder und Gefährte, weist das moderne Leben eine sehr viel größere Mannigfaltigkeit von Beziehungen und zugeordneten Lebenswerten auf, was damit zusammenhängt, daß der moderne Mensch sehr viel komplizierter ist als der antike Mensch und daß auch die moderne Kultur sehr viel differenter ist als das geistige Leben früherer Zeiten. Wir haben auch nicht annähernd die Möglichkeit, die unendlich mannigfaltigen Beziehungen begrifflich zu bezeichnen, die auch nur im Verhältnis der Zweisamkeit, in dem absoluten und exklusiven Verhältnis zwischen zwei Menschen möglich sind. Auch weisen die Lebensbezüge, die wir unter all-

gemeinen Begriffen wie Liebe und Freundschaft zu ordnen pflegen, eine Fülle von Nuancen und Uebergängen auf. Den Reichtum möglicher Lebensbeziehungen können wir uns bei der Armut der Umgangssprache im täglichen Leben nie recht deutlich machen. Nur der Künstler hat die Macht durch seine, Ausdrucksfähigkeit in Symbol und Gleichnis das deutlich zu machen, was sonst ungenannt und verschwiegen geblieben wäre, um höchstens als schwache Ahnung leise aufzudämmern.

Wir lehnen den Gedanken eines absoluten Verhältnisses in dem Sinne ab, daß der eine Mensch dem anderen alles bedeuten könnte: Vater, Mutter, Geliebter und Freund, da er für eine sozialphilosophische Betrachtung unfruchtbar ist, und gehen von der Voraussetzung aus, daß unser persönliches und eigentümliches Wesen in verschiedenen Verhältnissen und Lebensbeziehungen reifen und sich vollenden soll. In jedem großen Zweisamkeitsverhältnis erfüllt sich eine andere Seite der menschlichen Natur und vermag auch der Führergedanke eine besondere Ausgestaltung und Auswirkung zu erfahren.

Wir erwähnen in diesem Zusammenhange nur die beiden großen Lebensbeziehungen der Geschlechtsliebe und Freundschaft, deren Sinn nicht deutlich werden kann, wenn wir uns damit begnügen, die Liebe als das nächste Verhältnis zwischen verschiedenen Geschlechtern und die Freundschaft als das entsprechende gleichgeschlechtliche Verhältnis zu denken. Denn auch die gleichgeschlechtliche Liebe stellt ein Problem, und die Freundschaft zwischen Mann und Weib ist zum mindesten eine schöne Möglichkeit. Denken wir an den Gegensatz von Freundschaft und Liebe, so möchten wir mit der Romantik sagen: »In der Liebe geben wir uns ganz, in der Freundschaft geben wir nur unser Bestes.« Somit ist die Liebe ein Totalitätsverhältnis, ein Verhältnis zwischen zwei Individualitäten als psycho-physischen Wesenheiten, während die Freundschaft als die eigentümliche Relation zwischen jenem eigentümlichen Wesenskern zweier Menschen erscheint, den wir als Persönlichkeit bezeichnen. Die Liebe ist ein Individualitätsverhältnis, die Freundschaft ist ein Charakterverhältnis. Die Liebe ist infolgedessen notwendig ein geistig sinnliches Verhältnis, die Freundschaft in der Hauptsache eine geistige Beziehung. Der Sinn der Liebe geht auf Einswerdung und Ergänzung. Hier berühren sich sehr häufig die Gegensätze, da ich von Sehnsucht erfüllt und ergriffen bin nach dem, was mir fehlt. Der Sinn der Freundschaft geht auf die Ideengemeinschaft verwandter Geister oder auf das Ziel eines gemeinsamen Lebens, in dem Glück und

Leid geteilt werden soll. In der Liebe ist Hingabe gefordert, die niemals zur völligen Aufgabe führen darf, da ich sonst das andere nicht mehr finde was ich suche und das mit mir zusammen eine Einheit bilden soll. In der Freundschaft ist die unbedingte Aufrechterhaltung der Selbständigkeit dringliches Gebot, da gerade dies Verhältnis auf dem Gedanken einer vollkommenen Gleichsetzung beruht. In der Liebe handelt es sich um ein unmittelbares Verhältnis, das in seiner Exklusivität nach außen ein Geheimnis in sich verbirgt, das aber auch in der Zweisamkeit selber ein Geheimnis in sich trägt, sofern liebende Menschen sich noch immer etwas zu raten und zu deuten geben müssen, damit sie einander neu bleiben und ihr Verhältnis niemals alt wird. Dagegen ist die Freundschaft ein mehr mittelbares Verhältnis, sofern der gemeinsame Sinn für einen Wert oder für eine Idee die beiden Freunde verbindet, deren Verhältnis vor allem auf gegenseitiger Wertanerkennung beruht. Zwischen beiden steht nichts, was einem Geheimnis ähnlich sieht, sondern die Freundschaft ist ein durchsichtiges und klares Verhältnis schöner Uebereinstimmung, das auf einem Gefühle inniger Zusammengehörigkeit und festem Glauben und Vertrauen gründet.

Wir glauben, daß es vor allem diese L e b e n s w e r t e sind, die wir mit dem Wörtchen »mein« zu nennen pflegen: m e i n Glück, m e i n e Liebe, m e i n Freund, m e i n e Heimat, auf denen die Steigerung des persönlichen Lebens ruht. Wenn uns der Kampf um objektive Kulturwerte einseitig und wund gemacht hat, so finden wir bei jenen Reichtum und Genesung. Neuen Lebensdrang und neuen Schaffensmut ziehen wir aus diesen engen und starken Verhältnissen des Lebens, und das, was wir bei ihnen gewinnen, strahlen wir aus in der Leistung für das Allgemeine. Die Erhöhung des zuständlichen Seins ist eine dringende Forderung unserer Kultur, welche in ihren Zivilisationserscheinungen die furchtbare Gefahr der Mechanisierung in sich trägt. Wenn die Steigerung der Technik mit Arbeitsersparnis zusammengehen kann, so begrüßen wir die Zeit, die uns geschenkt wird, um die nahen Lebensbeziehungen zu pflegen. Doch sind diese Beziehungen nicht dazu da, um einfach genossen zu werden, sondern es kommt auf die Gestaltung an. Und so scheint mir ein Irrtum in der Annahme zu liegen, daß die starke Individualität der Lebenswerte nicht mehr bedarf. Wie hätte sonst Friedrich Nietzsche so sehnsüchtig den Ruf nach den »neuen Freunden« erschallen lassen, und Toni Kröger verlangt immer wieder nach den »Wonnen der Gewöhnlichkeit«.

Wenn auch diese Lebensverhältnisse einfach sind und dem Alltäglichen gehören, so geben sie uns doch die Möglichkeit zu mannigfaltiger Gestaltung, und wir können an ihnen und es kann sich durch sie an uns ein hohes Künstlertum offenbaren. Mehr als das Dämonische, Entsetzliche, Gewaltige und Außerordentliche vermag uns die schöne Schlichtheit dieser Lebensbeziehungen zu bilden und zu ergreifen. Sie geben unserem Geiste die Tiefenrichtung, deren er bedarf, um sich selber zu finden. Uns lockte lange Zeit zu sehr der Glanz der Oberfläche, und an diese Oberfläche der gesellschaftlichen Kreise haben wir uns verloren. Jetzt gilt es, unser Bestes wiederzufinden: das starke, ungebrochene Gefühl, um es den Menschen unserer Liebe in vollendeter Schönheit zu schenken. Wir haben verlernt, einsam zu sein und können auch nicht mehr Freund und Geliebter sein wie vordem. Wir haben uns zuviel den Dingen und Objekten hingegeben und dadurch haben wir die Dinge verloren.

Wenn wir in der Sphäre der Lebenswerte recht beheimatet sind, so wird unser Selbstbewußtsein sich heben und erstarken, weil wir dann ein Reich für uns besitzen, das uns niemand streitig machen kann. Sie bilden ein gutes Gegengewicht gegenüber dem subalternen Geist, der sich in unserem Vaterlande nur zu häufig bemerkbar macht in der Vergötterung des Fremden, sowie in der übertriebenen Huldigung und Verbeugung, die wir dem Reichtum, der hohen Geburt und der übergeordneten Lebensstellung, weit weniger aber dem wahren Verdienst entgegenbringen. Denn wenn wir Menschen unser eigen nennen, denen wir am meisten gelten, dann werden wir auch dem äußeren Glanz des Fremden gegenüber unsere freie und ungebeugte Haltung zu bewahren wissen.

In den unmittelbaren Verhältnissen der Liebe und Freundschaft vermag das Führertum am besten Gestalt zu gewinnen. Denn der Liebende ist zum Führer berufen gegenüber dem Gegenstand seiner Liebe. Er soll ihn einführen in das neue, ihm noch unbekannte Reich. Und hier ist vor allen Dingen Behutsamkeit, Verständnis und zarte Rücksichtnahme nötig. In der Freundschaft aber liegt die Idee einer *gegenseitigen* Führerschaft. Der eine Freund soll den andern über sich hinausführen.

So vertreten wir also die Auffassung, daß *durch eine Kultur des Persönlichen, die in erster Linie durch Lebenswerte bestimmt ist, unsere Schaffenskraft und Leistung gesteigert wird.* Und es erhebt sich nun die *Frage: in welcher Weise sie in die verschiedenen Sphären der objektiven Kul-*

turwerte ausstrahlen. Wir wollen in diesem Sinne das geistige, sittliche, wirtschaftlich-soziale und künstlerische Gebiet einer kurzen Prüfung unterziehen.

Bei vielen unserer deutschen Denker besteht die Auffassung, daß der Kultur des Abendlandes ernsthaft Gefahr drohe. Georg Simmel hat von der Krisis der abendländischen Kultur, Oswald Spengler vom Untergang des Abendlandes gesprochen. Unter Kultur werden in erster Linie die Güter verstanden, die auf absoluten Werten beruhen: die Religion, die Kunst, die Philosophie. Nach Spengler gibt es für sie, was die abendländische Kultur angeht, keine Rettung mehr, und deswegen hat es auch keinen Sinn, sich für ihre Erhaltung zu bemühen. Nach Georg Simmel charakterisiert die Kultur der Gegenwart vielmehr die Tatsache, daß das Leben alle Formen zerbrochen hat, in denen es bisher zur Darstellung gelangte. Die alten Gesetze des künstlerischen Lebens gelten ebensowenig mehr wie die Lehren der Religion oder die Maximen der Politik. Das Leben, das alles zertrümmert hat, ist noch nicht imstande, neue Formen aus sich heraus zu gebären. So erleben wir die ganzen Schwierigkeiten einer Uebergangszeit, die auf allen Gebieten zu anarchischen Erscheinungen führt: so besonders im religiösen Sektenwesen, im extremen Expressionismus und Dadaismus, sowie auch in der Auflösung des politischen Lebens durch Kommunismus und Bolschewismus.

Wir können uns diesen Deutungsversuchen nicht anschließen. Wenn Spengler meint, daß die westeuropäische Kultur notwendig in Zivilisation übergehen müsse und dem Lyriker rät, Techniker zu werden, dem Maler zur Marine zu gehen und dem Philosophen, sich mit der Politik zu beschäftigen, so verkennt er, daß Kunst und Metaphysik neben der Religion absolute Werte bedeuten, daß in ihnen die höchste Entfaltung des menschlichen Geistes zum Ausdruck kommt und daß sie so ewig sind wie die Vernunft selber. Sollten wir aber die Ueberzeugung haben, daß die Todesstunde für die Verwirklichung dieser höchsten Werte gekommen ist, weil auch der menschliche Geist der Zerstörung anheimgegeben wurde, so müßte es als höchste Aufgabe erscheinen, auch noch das scheinbar Unmögliche zu versuchen, um in der sinkenden und sterbenden Kultur noch den letzten Funken dieses göttlichen Geistes zu hegen und zu pflegen.

Und auch Georg Simmels Deutung kann nicht ganz überzeugen, wenn er meint, daß in unserer Zeit das Leben so mächtig

sei, daß es alle Formen zerbrochen habe. Gewiß ist noch niemals so viel vom »Leben« die Rede gewesen wie in der Gegenwart, aber diese Betonung des Lebens und der Lebensmächte könnte auch ein Ruf nach etwas sein, das uns fehlt oder doch zum mindesten nicht so stark ist wie früher. Denn das Lebensgefühl der Renaissance und der Romantik war augenscheinlich viel mächtiger als das unserer Zeit. Zum mindesten erschien damals das Leben in vollendeter Gestalt. Wir möchten meinen, daß im allgemeinen das Leben dort, wo es sehr stark und mächtig ist, von selber dahin gelangt, neue Formen aus sich zu erzeugen. Die Formlosigkeit unserer Zeit verstehe ich als Müdigkeit, Schwäche und Gleichgültigkeit. Es fehlt die schöne Lebendigkeit des Gefühls. Das gilt besonders für die Kunst. Das Seelenlose und Gestaltlose in so vielen Erscheinungen der modernen Kunst hat seinen Grund in dem Mangel eines schlichten und großen Gefühls oder in dem Unvermögen, die Tiefe des Erlebens zu gestalten. Wenn auch der Künstler, sofern er schafft, nicht fühlen darf, so muß er doch das starke und tiefe Gefühl für das Einfache und Schlichte des Lebens einmal gehabt haben. Ohne starkes Lebensgefühl keine große Kunst. Das Lebensgefühl entfaltet sich aber am schönsten in den nahen Beziehungen der Menschen. So sehen wir, wie der Jünger- und Freundeskreis, den Stephan George um sich gebildet, zur Erhöhung des künstlerischen und literarischen Lebens sehr Wertvolles beigetragen hat.

Das wissenschaftliche Leben unserer Zeit leidet ganz besonders an dem Geist der Spezialisierung. Es fehlt an Ganzheit und umfassender Synthese. Der Geist der Spezialisierung ist hervorgerufen worden durch die Verteilung der Arbeitsgebiete. Bei der wissenschaftlichen Leistung handelt es sich immer um die einseitige Hinwendung zu einem bestimmten Fachgebiet, das unter Umständen ein sehr begrenztes ist, und wir verstehen, daß das Persönliche durch all diese Halbheiten und Einseitigkeiten Schaden leidet. Soll nun der Wille zur Synthese und zum Universalen geweckt werden und gefördert, so gilt es vor allem, den Geist der Liebe, der Freundschaft, der Jüngerschaft, der Heimat wieder erstarken zu lassen. Wenn es sich um Lebenswerte handelt, so sind wir ganz ergriffen und erfüllt. Während ich dem Lebensberuf, den ich ausübe, nur mit gewissen Teilen meines Wesens angehöre, gehöre ich meiner Heimat und meiner Liebe ganz und gar an und setze mich für meinen Freund nicht nur teilweise, sondern mit ganzer Kraft und Seele ein. So handelt es sich bei den Lebensbezügen, die von Lebenswerten

beherrscht werden, um solche, die den ganzen Menschen ergreifen und in Anspruch nehmen.

Georg Simmel hat die Auffassung vertreten, daß die Frau mehr in dem Einheits- und Ganzheitsverhältnis des Lebens verweile und auch verweilen solle. Wohl soll sie in Beziehung stehen zu allen möglichen Formen der Kultur. Sie soll Sinn und Verständnis für alles Große und Schöne haben, aber sie soll sich nicht spezialisieren und objektivieren. Sie soll nicht einseitig werden. Sie soll die Fülle des Lebens in sich tragen und aufbewahren. Der Mann dagegen ist durch Beruf und Stellung einem bestimmten Kulturgebilde und bestimmten Kulturformen zugewendet. Er muß den Sündenfall der Einseitigkeit begehen, wenn er etwas Großes leisten und schaffen will. Er muß sich objektivieren und darunter leidet die Kultur der Persönlichkeit. Die Frau gehört mehr dem Zuständlichen, dem Seins- und Lebenswert, der Mann den Leistungswerten objektiver Kultur.

Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Entäußerung von Persönlichkeiten und Eigentümlichkeiten schließlich dahin führen muß, daß wir unser Eigenstes verlieren und daß uns die rechte Freudigkeit fehlt, wenn wir nicht aus der Fülle des Inneren schöpfen. Und so sollten wir auch in der abstrakten Welt des Gedankens unser Eigenes nicht preisgeben und unsere persönliche Note hineintragen, die aus dem Reiche des Lebens quillt, und so auch in dem Einzelnen und Abgesonderten wieder etwas Volles und Ganzes aufbauen. Nur so vermag unsere Schaffenslust immer wieder neue Kraft und Nahrung zu gewinnen. Auch der Vertreter der abstrakten Wissenschaft muß immer wieder zum Leben zurückkehren. Er darf ihm nicht scheu und fremd gegenübertreten. Er soll keine blinde Arbeitsbiene und vor allem keine Arbeitsmaschine sein, sondern er soll die reiche Lebensfülle auch in die Sphäre des Gedankens tragen und so auch im Begrenzten ein Starkes und Vollendetes geben. Der Gedanke, der sich über das Leben erhebt, darf doch niemals die Beziehung zu seiner Fülle verlieren, sonst geraten wir in einen öden Begriffsschematismus hinein, der zur Geistlosigkeit und Oede verdammt ist.

Auf keinem Gebiet der Kultur sind die einseitigen und partikularen Interessen so groß wie auf dem Gebiet des wirtschaftlichen Lebens. Die große Wirtschaftsfrage ist zu einer kleinlichen und kümmerlichen Lohnfrage geworden. Die Not der Zeit hat zu einer furchtbaren Katastrophe unseres Wirtschaftslebens

geführt. Mühelose Wucher- und Schieberarbeit bezahlt sich mit den höchsten Preisen, und so können wir es verstehen, daß für schlechte und minderwertige Arbeit, ja auch für Arbeitslosigkeit und Arbeitsscheu die höchsten Forderungen gestellt werden. Neid und Unzufriedenheit überall. Der Sinn für das Wohl des Ganzen ist verloren gegangen. Gegenseitige Ausbeutung ist an der Tagesordnung. So ist auf keinem Gebiet mehr als auf diesem Führertum und Vorbild erforderlich, um den Verfall und Untergang des Staatslebens zu verhüten. Und nirgends besteht wie hier die Forderung: Habe Verständnis für das Ganze und suche liebzugewinnen deine Arbeit! Liebe sie nicht nur um des Lohnes willen, den sie dir bringt, sondern um ihrer selbst willen! Es kommt alles darauf an, die richtige Arbeitsfreudigkeit wiederzugewinnen, wenn unser soziales Leben genesen soll.

Und so mögen denn die führenden Männer zum Ausdruck bringen, daß der Lohn nicht alles sei und uns von dem System der Plutokratie erlösen. Hat denn nicht auch der Ehrgeiz ein hohes Ziel und ganz besonders ein reines soziales Gewissen, das auf dem Gefühl beruht, niemand beraubt und geschädigt zu haben? Gibt es nicht vielleicht so etwas wie eine »selige Armut?« Gewiß kann die Arbeitsfreudigkeit auch gesteigert werden durch Erhöhung des Verdienstes, durch Prämien und soziale Fürsorge aller Art. Aber die Hauptsache bleibt doch, daß wir Freude haben an unserer Arbeit, weil sie uns lieb ist, weil wir uns darauf verstehen und weil wir einsehen, daß wir durch sie zu einem nützlichen Mitglied der menschlichen Gesellschaft werden.

Es gibt angenehme und unangenehme Arbeit. Es ist schöner den Künsten zu leben als Kohlen und Erze zu fördern. Es ist fast selbstverständlich, daß der Gelehrte und Künstler seine Arbeit liebt, weil sie frei gewählt wird, während Not und Unglück den Menschen dahin führen, Steine zu klopfen, eine Arbeit, an der er wohl schwerlich inneren Anteil haben kann. Um so notwendiger ist es dann, daß er etwas besitzt, darauf er sich freuen kann, denn dadurch wird ihm die Arbeit leicht, und seine Phantasie kann sie verschönen. Diese Freudigkeit aber wächst uns in erster Linie aus der Sphäre der Lebenswerte zu. Wenn unser Seinswert sich steigert, wenn unser persönliches Leben gewinnt, der Sinn für Liebe und Freundschaft Familie und Heimat neu geweckt wird, dann werden wir auch unsere Arbeit wieder lieben und größeres leisten als bisher.

Das sittliche Leben unseres Volkes ist schwer zerrüttet. Schon vor dem Kriege machten sich Erscheinungen geltend,

die auf einen starken moralischen Zerfall hindeuteten. Auf der einen Seite Ausschweifungen aller Art nach der Parole: »Lebe dich aus«, was soviel bedeutet wie: »vergeude in bloßen Nichtigkeiten deine schönsten und besten Jahre«. Und auf der anderen Seite eine sehr enge und spießbürgerliche Moral, die äußerlichen Tugendstolz mit wahrhafter Sittlichkeit verwechselte. Das sittliche Leben war schon damals in äußerlichem Formelkram erstarrt. Man hatte nur sehr vage und unbestimmte Begriffe von Pflicht in der Idee eines allgemeinen Sollens und pflegte an dem individuellen Sollen achtlos vorüberzugehen. Und wie kann hier ein neues Leben durch schaffende Kraft entstehen? Wir vermögen nicht an die zahlreichen ethisch religiösen Propheten zu glauben, die wir nach jeder Katastrophe des sozialen Lebens, so auch jetzt wieder nach dem ungeheuren Zusammenbruch unseres Volkslebens in Erscheinung getreten sind. Wir vermögen uns weder von einer Neuordnung oder Neugliederung oder gar von einer neuen Religion das Geringste zu versprechen. Die alten Formen des Lebens dürften im wesentlichen noch genügen, wenn sie nur allmählich von einem neuen Geist erfüllt werden. Wir glauben an die Reform »von unten« und nicht so sehr an die Reform »von oben«. Wir glauben nicht an die Gleichheit und Gleichartigkeit aller Menschen, sondern wir glauben, daß es Führernaturen gibt und solche, die ein für allemal der Führung bedürftig sind, und daß die Anforderungen, die an diese beiden Klassen von Menschen gestellt werden müssen, einen ganz verschiedenen Charakter tragen. Wir glauben allerdings nicht, daß das Führertum sich lediglich aus den sogenannten »gebildeten« Klassen und den vormals ersten Ständen entwickelt. Wir glauben auch nicht, daß die entscheidende sittliche Forderung darin besteht, sich zu entpersönlichen, sich aufzugeben und hinzugeben, sondern daß vielmehr alles darauf ankommt, das Persönliche und Eigentümliche zu erhöhen und sich zu einer selbständigen Kraft des Lebens zu entfalten. Der Seinswert geht der Leistung voraus. Noch mehr wie auf das Werk kommt es auf den Menschen an, der selber etwas Eigentümliches ist und deshalb auch die Fähigkeit besitzt, die anderen Menschen zu leiten und zu führen. Dies Werden des Persönlichen, dies schöne »Sosein« der Individualität, erwächst aber in erster Linie aus der Bejahung der Lebenswerte: der Einsamkeit und Freundschaft, der Liebe und der Heimat. Alle diese intimen, unmittelbaren und starken Lebensbeziehungen geben uns die Kraft und die Freudigkeit, in der sittlichen Welt etwas Gutes zu leisten. Und aus dem Verständnis der nahen Lebensbeziehungen erwächst uns auch der

Sinn für das individuelle »du sollst«, für die besondere, eigentümliche, dem Einzelnen obliegenden Pflicht, so daß wir vielleicht endlich von dem Vorurteil abstehen, daß alle Menschen in der Einzelheit ihres Tuns und Wirkens nach denselben Regeln und Maßstäben beurteilt werden müssen.

4. Die Führer und die soziale Entwicklung.

Hier gilt es, den Begriff des Führers mit dem Gedanken der sozialen Entwicklung zu verbinden, deutlich zu machen, wie der Einzelmensch die sozialen Kreise bestimmt, und seine Bedeutung für die Entfaltung des Ganzen zu zeigen. Ohne den Begriff der Entwicklung kann eine Sozialphilosophie nicht auskommen. Deswegen ist die Philosophie Schopenhauers trotz ihrer starken Betonung des sozialen Zusammenhanges doch schließlich sozialfeindlich, weil sie nur das unerträgliche Einerlei, die Oede und Langweiligkeit des Lebens, aber keine Entwicklung und Entfaltung kennt. Wir bedürfen für die Fragen der Sozialphilosophie den Begriff eines Lebens, das sich entfaltet, eines Lebens, das zum mindesten immanenten Wert und Sinn besitzt oder durch die Beziehung auf ein Transzendentes geadelt wird. Durch die Bejahung des Lebens wird dem Leben ein Wert zugesprochen, und das Leben steigt und fällt, erhebt sich, zeigt Kraft und Schwäche, Verfall und Aufstieg und treibt immer neue Formen aus sich hervor. Wenn durch das Spätere, das geschieht, dem Früheren ein neuer Wert hinzugefügt wird, so sprechen wir von Entwicklung, von Wertzuwachs, wenn aber das Spätere unter einem allgemeinen Wertmaßstabe besser und wertvoller erscheint als das Frühere, so sprechen wir von Wertsteigerung oder von Fortschritt. Das Leben aber, was hier gemeint wird, ist menschliches Gemeinschaftsleben, und auf dieses sucht der Führer einzuwirken. Die führende Persönlichkeit bedeutet etwas für die Gemeinschaft. Das kann aber nur dann der Fall sein, wenn der Führer nicht selber ein beliebiger Teil des Gemeinschaftslebens und Glied des sozialen Organismus ist, sondern wenn das Leben in ihm eine höhere Gestalt angenommen hat und er die Möglichkeit besitzt, es zu überschauen und zu deuten. Der Führer soll die große Menge, die auf das engste miteinander verknüpft und sozialisiert ist, weiterbilden, vorwärtsbringen und höherführen. Ohne ihn rückt sie nicht vom Fleck, bewegt sich im unruhigen Hin-und-Her, hat keine Spannkraft und neigt zur Trägheit und Stabilität. Die große Aktion und Gestaltung geht von dem Führer aus. Er hat einen höheren Seins-

wert als jene. Sein bloßes Dasein bedeutet schon etwas, auch abgesehen von Taten und Werk. Durch die ganze Art seines Verhaltens, durch seine Stellungnahme gegenüber den Dingen, ja schon durch Worte, Blick und Geste weiß er zu wirken und wird zum Vorbild, dessen wir dringend bedürfen, und zum guten Beispiel, das sich andere zum Muster nehmen.

Der Führer ist zielbewußt. Er hat einen Plan, ein Programm, ein Wissen von dem, was nottut. Die Menge der Geführten ist ziellos und unwissend. Und es ist auch gut, daß sie nicht alles wissen, denn sie könnten von dem Wissen und der Freiheit doch keinen rechten Gebrauch machen, weil sie zuviel an kleinen Dingen hängen, weil es ihnen gar zu schwer fällt, einen Entschluß zu fassen und sie die Last der Verantwortung nicht tragen können. Auch sind sie es nun einmal gewohnt, irgendeine Autorität zu verehren, und so ist für sie die Autonomie unter Umständen ein Danaergeschenk, das sie vernichtet, weil es ihnen allen Halt und alle Stütze im Leben nimmt. Viele von uns haben die Sehnsucht, etwas zu verehren, und diesem Bedürfnis kommt die Gestalt des Führers entgegen. Auch dürfte es nicht gut sein, daß gar zuviele an letzten Entschlüssen mitarbeiten, denn dadurch wird die Kraft und Einheitlichkeit des Entschlusses gehindert.

Der Führer ist es denn auch ganz besonders, der den Weg weiß und die Mittel kennt, die zum Ziele führen. Führerlos würden die meisten Menschen in die Irre gehen. Sie können sich nicht raten und helfen. Sie müssen sich doch schließlich der führenden Persönlichkeit überlassen, die sie manchmal dahin führt, wohin sie nicht gewollt haben. Und dann müssen sie einsehen, daß dies Ungewollte zu ihrem Besten war.

Der Blick des Führers ist nicht nur vorwärts, sondern auch rückwärts gewandt. Er muß schauen, ob die anderen ihm folgen können. Er muß auch manchmal warten, daß sie nachkommen. Er muß Rücksicht nehmen auf die Gefährten. Er ist ein Erzieher des Menschengeschlechtes. Er muß die Menge verstehen, die Psychologie der Masse begreifen. Deshalb muß er Distanz vom Leben haben, ohne lebensfremd zu sein. Die Distanze gewinnt er durch die Einsamkeit, durch das Einsamsein mit dem Objektiven, den großen Werken der Kultur. Mit allem Großen der Vergangenheit muß er vertraut sein, um selber den Weg zur Größe zu finden. Die Lebensnähe gewinnt er durch das Verweilen in den großen Verhältnissen der Zweisamkeit und Vielsamkeit, und aus ihnen schöpft er auch immer wieder neue Kraft, um alle Fülle der Verantwortung

zu tragen. Sein liebevolles Eingehen auf die wenigen, die ihm so eng verbunden sind, gibt ihm die Möglichkeit, auch weiteren Kreisen gerecht zu werden. Und weil er selber ein Liebender ist, so wird er auch die Liebe der Menschen gewinnen.

Aber der Führer muß den Geführten auch ein Impuls sein. Ein immer neuer Erwecker und Erreger. Er hat dafür zu sorgen, daß jene nicht in die Ruhe der Trägheit und der Indolenz versinken. Ein mahnendes Gewissen und ein stummer Vorwurf soll er ihnen sein, auf daß sie sich niemals beruhigen bei dem gegenwärtigen Stand der Dinge, niemals zur satten Befriedigung gelangen, sondern immer nach dem Größeren und Besseren streben.

Auf allen Gebieten der Kultur ist der Führer notwendig und unentbehrlich.

Auf dem Gebiet der Erkenntnis führt er in das Reich des Wissens ein, so wie Sokrates seine Schüler führte, vorsichtig und behutsam zu dem Neuen hin. Er weiß verständisvoll zu leiten und Verständnis zu erwecken für das ruhige Reich des Begriffes. Und auf dem Gebiete der Kunst hat der Führer zu sorgen für die Reinigung und Säuberung des Geschmackes. Hier gilt es, die Welt des Wahrhaft Schönen vor jungen Augen aufzutun und der Kritiklosigkeit der Menge gegenüber mit ruhiger Sicherheit und unbeugsamer Bestimmtheit immer wieder auf dasjenige hinzuweisen, was der schauenden Betrachtung wert. Unbeirrt muß er seine Straße gehen, ohne sich von den falschen Götzen der Mode blenden zu lassen und ohne sein Herz dem Neuen zu verschließen, das dem früher Geliebten vielleicht teilweise entgegengesetzt ist.

Auf dem Gebiet der Moral wird er durch seinen bloßen Seinswert etwas bedeuten und als Beispiel und Vorbild auf andere wirken. Seine Bestimmung wird er unverrückbar im Auge behalten, mit harter Selbstzucht an sich arbeiten und seiner Aufgabe nachkommen. Niemals wird er mit sich zufrieden sein, sondern immer von dem Wunsch erfüllt, vorwärts zu kommen. Vornehmheit und Adel der Gesinnung geht von der führenden Persönlichkeit aus und läßt in den dumpfen Seelen etwas ahnen, was sie vorher nie gefühlt. Keine starre Gerechtigkeit, aber Gerechtigkeitsliebe soll den führenden Menschen erfüllen. Hilfsbereit den Bedürftigen zugewendet, soll er sie doch niemals schonen und zur Ruhe kommen lassen, sondern ihnen ein ewiger Stachel der Unruhe und der Bewegung sein, denn er soll die schlummernden Seelen erwecken.

Auf dem Gebiet des wirtschaftlich-sozialen und politischen Lebens sind wir des Führertums ganz besonders

bedürftig. Hier gilt es, den Sinn für das Ganze und das Gefühl für die Solidarität der Interessen zu pflegen. Der Führer hat diesen überschauenden Blick und weiß, daß alles, was dem Ganzen förderlich ist, auch den Bedürfnissen und Interessen des einzelnen dient. Wenn der Führer auf sittlichem Gebiet besonders auf das Persönliche und Einzelne zu achten hat, so muß dem wirtschaftlichen und politischen Führer immer die Idee des Ganzen vor Augen schweben und er muß den Sinn für das Ganze in denjenigen erwecken, die geführt sein wollen und sollen. Er weiß, daß die Glieder erlahmen und absterben, wenn das soziale Ganze notleidet, wenn die Regierung nicht mehr die Macht und die Mittel hat, ihren Verpflichtungen nachzukommen, wenn durch die künstliche Herbeiführung wirtschaftlicher Krisen Arbeit, Handel und Verkehr ins Stocken gerät und maßlose, ungerechtfertigte Forderungen den Staatshaushalt ruinieren. Der wahrhafte Führer wird seinen Einfluß immer dahin geltend machen, daß die partikularen Ziele der einzelnen Parteien immer zurücktreten, wenn es sich um das Wohl und Wehe der staatlichen Gemeinschaft handelt.

Eine besonders behutsame Führung aber ist erforderlich, wenn es sich um die innerlichsten Angelegenheiten der menschlichen Seele um das r e l i g i ö s e L e b e n und E r l e b e n handelt. Wie leicht und wieviel kann hier verdorben werden. Denn dem religiösen Führer ist die Obhut des seelischen Geschehens anvertraut. Drei Dinge sind es, die zur guten Führerschaft, besonders aber auch zur Führerschaft auf religiösem Gebiet erforderlich sind: Unbeirrter Glaube, Freiheit des Geistes und Opferbereitschaft. Der Glaube des religiösen Führers reißt die Massen mit sich fort. Sie glauben an seinen Glauben und deswegen glauben sie auch an ihn und die Lehre, die er verkündet. Sie können aber an seinen Glauben nur dann glauben, wenn sie der Unabhängigkeit seines Geistes versichert sind und wenn sie wissen, daß das, was er verkündet, durch keinerlei Autorität und äußere Zwecke bestimmt ist, sondern daß alles von ihm selber ausgeht, daß er die Verantwortung für alles trägt und aus ihm die heilige Notwendigkeit der Sache spricht. Und schließlich muß der religiöse Führer auch zum Opfer bereit sein, zum Opfer an Gut und Leben, denn nur diese innere Bereitschaft gibt ihm das Recht zur Verwaltung eines so kostbaren und hohen Amtes.

Der Weltkrieg hat uns gezeigt, was das Führertum im Felde bedeutet. Wenn der Führer fehlt oder der Führer versagt, dann müssen wir unsere Sache verloren geben. Denn auf ihn sind alle Blicke gerichtet, und die Gefährten sind bestrebt, ihm nachzueifern

oder es ihm gleichzutun. Wenn er die Sorge um die Seinen aufgibt, so wird er auch alles Vertrauen verlieren. Er muß die Sorge um sich und um sein eigenes Leben zurückstellen können hinter die Sorge um seine Mannschaft. Der eiserne Gedanke der Pflicht muß ihn ganz durchdringen. Er muß hart gegen sich selber sein können bis zum äußersten. Teilnahme muß er haben mit dem Schicksal jedes einzelnen aus seiner Schar. Dann wird ihm lohnen die Liebe und Anhänglichkeit seiner Leute, und sie werden ihm folgen in Not und Gefahr.

Wenn die Stunde des Schicksals schlägt, so erhebt sich das Führertum zur Idee des Helden. Der Held ist losgelöster von der Schar der Seinen, er ist sehr viel einsamer und isolierter. Das Ungeheure und Schwere, das auf dem Spiele steht, verlangt von ihm eine gewisse Rücksichtslosigkeit. Er hat eine Mission zu erfüllen und glaubt an seinen Stern. Er vertritt sehr häufig die Sache eines Volkes in der weltgeschichtlichen Stunde der Not, der Größe und der Gefahr. Er macht die Sache seines Volkes zu seiner eigenen Sache und weitet das eigene Schicksal aus zum Schicksal einer Nation. Mit dem Tod des Helden scheint das Schicksal des Volkes besiegelt zu sein. Er ist von großen Leidenschaften und Affekten getrieben, ohne die er sein Ziel nicht erreichen könnte. Und die Grundsätze der bürgerlichen Moral sind nicht ohne weiteres auf ihn anzuwenden. Er ist der große Erreger und Beweger des historischen Geschehens. Er ist es, auf den geängstigte und sehnsuchtserfüllte Zeiten warten. Er glaubt seine eigenen Ziele und Pläne zu verwirklichen, indem er den Kampf mit dem Schicksal aufnimmt, und ohne daß er es selber will und weiß, erwirkt er, durch seinen Dämon getrieben, neue Formen der Kultur und erhöht den Rhythmus des wandelbaren Lebens.

5. Der soziale Ausgleich.

Die Gegensätze, die auf sozialem Gebiete bestehen, bedürfen in sehr verschiedener Weise der Lösung und des Ausgleiches. Der Gegensatz, über dessen Ausgleich wir hier noch einiges zu bemerken haben, ist der zwischen der schroffen Entwicklung der Persönlichkeit und weitgehenden Einordnung in die Gemeinschaft: also Persönlichkeitskultur und Sozialismus. Wir müssen unbedingt an beidem festhalten. Wir dürfen weder das eine noch das andere aufgeben. Wir können nicht zu einem absoluten Individualismus zurück, wir müssen aber auch das Persönliche pflegen. Die Krankheit unserer Zeit liegt besonders darin, daß wir einseitige Berufs- und Klassen-

menschen geworden sind. Wir haben uns in zu einseitiger Weise gewissen objektiven Kulturwerten, wie Wissenschaft und Wirtschaft, Staat und Recht verschrieben und die Lebenswerte vernachlässigt.

Von den objektiven Kulturwerten aufgesogen, sind wir einseitig geworden, zur Schablone und zum Mechanismus erstarrt, vor allem in den abstrakten und technischen Berufen. Und die hohe Entwicklung der Technik selber ist für diese Wendung bestimmend gewesen. Nun ist ja gewiß die Hingabe an das Objektive, an unsere Arbeit, an unseren Beruf eine dringende Forderung unserer Zeit. Wir haben die Empfindung, daß nur die rastlose Arbeit unsere Kultur noch retten kann. Aber es besteht die Gefahr, daß die Arbeit nur noch mechanisch geleistet wird, und dann muß sie an Qualität weit zurückstehen hinter dem, was aus den Tiefen der Persönlichkeit nach Gestaltung und Ausdruck ringt. Auf Beseelung und schöne Lebendigkeit kommt es an. Diese aber kann uns nur aus der Sphäre der Lebenswerte erwachsen.

Die moderne Kulturentwicklung neigt dahin, diese Sphäre gering zu schätzen und zu unterdrücken. Wir sollen ganz in unserem Beruf aufgehen, so daß wir ganz in den Dienst des Objektiven, des Staates und der Gemeinschaft treten. Wir sollen beruflich sozialisiert werden und schließlich noch unter Auslöschung jeder Rangordnung der Geister Arbeiter sein auf verschiedenen Gebieten. Das müßte dann zur Vernichtung des Persönlichen führen.

Grade da wird nun die Stelle sein, wo *die Lebenswerte als Prinzip des Ausgleichs und der Versöhnung einsetzen können*. Die starre in sich ruhende Persönlichkeit ist vollkommen asozial gesinnt und vermag der Gemeinschaft keine Zugeständnisse zu machen. Sie bleibt frei für sich und geht dem Kulturwerk verloren. Die Zahl dieser Asozialen, dieser Enttäuschten und Mißvergnügten, dieser Menschenfeinde und Egoisten, dieser Sonderlinge und abseitsstehender Originale ist größer als wir vielleicht im ersten Augenblick vermuten möchten. Der Grund zu dieser Ablösung kann Stärke und Schwäche sein. Diese Menschen fühlen sich zu schade, um in das trübe Gewirr des sozialen Lebens einzugreifen oder hegen die Furcht, ihr Bestes zu verlieren. Auf der anderen Seite diejenigen, die durch ihren Beruf gänzlich sozialisiert oder dem äußerlichen Treiben des gesellschaftlichen Lebens hingegeben sind. Sie haben ihr Persönliches preisgegeben, wie in jenen das Gemeinschaftsgefühl erstarb. Und da sind es nun jene engen sozialen Kreisverhältnisse, die sich einschieben zwischen der Sprödigkeit der Persönlichkeit und der Entäußerungsgefahr

der sozialen Hingabe. Sie bewahren mich davor, daß ich mich verliere und schützen mich davor, daß ich versteinere. Ich glaube, daß wir diese Persönlichkeitskultur zu sehr vernachlässigt haben und nach innen wieder gewinnen müssen, um nach außen groß zu werden. Die Steigerung des persönlichen Lebens kann, wie wir gesehen haben, den objektiven Kulturwerten nur zugute kommen. Sie werden dadurch vom Formalismus erlöst. Sie gewinnen eine neue Seele. Aus der sorgsamen Pflege des Lebensgefühles kann eine neue und höhere Kultur erwachsen, welche die Wunden und Gegensätze heilt, die dem sozialen Ganzen geschlagen sind und auch den Gegensatz von Individualismus und Sozialismus auf einer höheren Stufe der Entfaltung der Versöhnung entgegenträgt.

Es gibt nur zwei Wege zur Reform und Erhöhung der Kultur: der Weg von oben und der Weg von unten. Der Weg von oben ist der, welcher schneller zum Ziele führen kann. Um ihn zu finden und zu führen, bedarf es der großen, prophetisch-religiösen Naturen, der Helden und großen sozialen Reformatoren. Aber sie, welche die Macht zur Umgestaltung besitzen, sind eine seltene Erscheinung der Kultur. Wir können nicht auf sie rechnen und auf sie warten. Sie sind das wundervolle und seltene Geschenk des Schicksals. Von ihnen geht Befreiung von allen lastenden Formen, Schöpfung des Neuen und Erlösung aus. Eine neue Religion, eine neue Lebensauffassung, eine neue Kultur kann nicht gemacht werden. Sie ist dem Genie und der Tat der einzelnen großen Persönlichkeit vorbehalten.

Wohl aber können wir zu aller Zeit den bescheidenen Weg von unten gehen, indem wir der Gemeinschaft ganz allmählich neuen Grund und Boden geben. Und das führte uns zur Besinnung auf die Lebenswerte, welche die engsten sozialen Kreise bestimmen. Von ihnen kann sehr wohl eine Besserung des sozialen Lebens ausgehen, ohne daß es not täte, große Umformungen und Umgruppierungen zu vollziehen. In den alten Formen kann das Neue allmählich wachsen und reifen, und das Angesicht der Kultur wird wieder schön erscheinen, wenn die Gestalten des Lebens, die jetzt verkümmert sind, neue Kraft gewonnen haben, wenn sie die Pflege und Anerkennung erhalten, die sie verdienen, wenn sie mit neuem Geist und Sinn erfüllt sind und ihren beglückenden Einfluß wieder geltend machen. Denn mit ihnen ist die höchste Schaffensfreudigkeit verbunden, und wir müssen Führer im Leben gewesen sein, um zum Wegweiser für viele und zum Entdecker neuer Kulturformen zu werden.

Die gesellschaftlichen Mächte in der französischen Kultur.

Von

Ernst Bernhard (Berlin).

Wo immer wir menschliches Gruppenleben antreffen, kehren gewisse allgemeine Grundmotive wieder, die den gesellschaftlichen Zusammenhang begründen helfen. Ob die Gruppe mehr oder weniger straff organisiert ist, ob sie eine lockere oder festere Struktur besitzt, immer sind soziale Urphänomene wie gegenseitige Nachahmung, gegenseitige Leistungen und Unterstützungen der Gruppenmitglieder zu finden; ebenso irgendein Verkehr in räumlicher Hinsicht wie auch in ideeller, der sich in seiner höchstentwickelten, intellektuell-bewußten Form als wechselseitiger Gedankenaustausch darstellt. Diese Urphänomene sind in den ersten Ansätzen bekanntlich schon bei gesellig lebenden Tieren vorhanden; sie nehmen innerhalb der menschlichen Kultur zahllose Gestalten an, kommen in allen Abwandlungen vor, je nachdem wir es mit primitiven Horden, Sippen, Clans, Stämmen oder größeren Verbänden bis zu ganzen national geeinigten Völkern zu tun haben, je nachdem es sich um ein Nomaden-, Halbnomaden oder ein seßhaftes Kulturvolk handelt. Bei primitiveren Gruppen mag tatsächliche oder angenommene Blutsverwandtschaft noch eine gewisse Rolle spielen, während sich später der soziale Zusammenhang von der physiologischen Unterlage mehr loslöst: immer kehrt auf den verschiedenen Entwicklungsstufen in wechselnden Formen das Streben wieder nach gesellschaftlicher Anerkennung und Auszeichnung, nach Ruf, Ehre, Ansehen; überall sehen wir mehr oder minder stark das Bedürfnis nach Spielen, Tänzen, Festlichkeiten sich regen, die die Lebensgemeinschaft anschaulich zum Ausdruck bringen und weiter verstärken. Ein Fonds von gemeinsamen Erlebnissen, Erfahrungen, Lebensinhalten entsteht, der in gewissen traditionellen und konventionellen Formen des Urteilens und Handelns seinen Niederschlag

findet. Jede Abweichung von diesen Formen wird von Fall zu Fall je nach der Kulturstufe mehr oder minder streng durch Mißbilligung, Lächerlichmachen, Boykott, Ausstoßung und sonstige Strafen geahndet.

Diese durchaus fragmentarische Umschreibung des Auftretens sozialer Wechselwirkungen soll lediglich ihrer besonderen Ausprägung und Steigerung auf der Höhe einer modernen Kultur den richtigen, allgemeineren Hintergrund verschaffen, ohne den die Proportionen allzusehr verzerrt erscheinen müßten. Das Vorhandensein gesellschaftlicher Triebe und Neigungen ist ja noch gar nichts Eigentümliches; erst die verschiedene Stärke und Art ihres Auftretens ruft charakteristische Unterschiede hervor. So ergeben sich je nach der Intensität des gesellschaftlichen Lebens und Verkehrs gewisse Verschiedenheiten zwischen Stämmen und Völkern; nach dieser Richtung sollen z. B. Tahitier und Samoaner die Fidschiinsulaner, Eskimos die Indianer, Neger schließlich die Buschmänner, Hottentotten und Kaffern übertreffen.

Im folgenden soll die Ausprägung der gesellschaftlichen Tatsachen auf verschiedenen Gebieten der französischen Kultur verfolgt werden, innerhalb deren diese Lebensmächte eine ungewöhnliche Bedeutung gewonnen haben. Als methodische Voraussetzung unserer Darstellung ist folgendes zu beachten: stets handelt es sich um die besonderen Gestaltungen, Steigerungen und Modifikationen allgemein-menschlicher Tendenzen, die auf gewisse historische Entwicklungsreihen getroffen sind und im Verein mit andern nationalen Elementen und Sonderrichtungen die Herausbildung eines eigenartigen gesellschaftlichen Naturells ermöglicht haben. Wenn wir seine Aeußerungen an gewissen Verhaltungsweisen, Gewohnheiten, Einrichtungen, an Tatsachen des kulturellen Lebens beobachten, so soll damit nicht etwa ein eindeutiges Kausalverhältnis festgestellt werden. Vielmehr können, um den extremsten Fall anzunehmen, jene Tatsachen und Verhaltungsweisen sehr wohl ganz anderen Wurzeln und Entwicklungsreihen als dem »gesellschaftlichen Naturell« entsprungen sein. Dieses verleiht vielmehr gewissen bereits vorhandenen Inhalten nur charakteristische Grade, spezifische Färbungen und Steigerungen. Oder — ein anderer Typus von Zusammenhängen — manche Gebilde, die von ganz anderen Lebensgründen und Zweckreihen her aufwachsen, werden gleichzeitig von den gesellschaftlichen Tendenzen geformt, wobei eine Konvergenz der Wirkungen stattfin-

det, die jede Zurechnung an e i n e n der beteiligten Faktoren verbietet.

Zunächst darf von den Franzosen gesagt werden, was Mommsen von den Römern berichtet, bei denen ein schlechter Bürger hieß, wer anders sein wollte als die Genossen. Seit langem gehört zu den ungeschriebenen Gesetzen der französischen Gesellschaft, möglichst wenig aufzufallen (ne pas se distinguer). Das übliche Niveau soll, zum mindesten der äußeren Form nach, möglichst wenig durch exzentrische Neigungen durchbrochen werden. Allgemein wird ja, auch wo an sich eine innere Berechtigung dazu vorliegt, jedes bewußte Sich-Abhebenwollen, jede betonte Distanznahme im Kreise *gesellschaftlich* erzogener Personen als eine Taktlosigkeit empfunden. Um jeden Preis wird denn auch gerade im französischen Gesellschaftsleben vermieden, eine lächerliche Figur zu machen. Was auffällt, bekommt leicht eine komische Färbung. Im gesamten Auftreten, in Benehmen und Kleidung werden alle das Lächerliche selbst nur leise streifenden Extravaganzen vermieden „Du sublime au ridicule il n'ya qu'un pas« und »C'est le ridicule qui tue« sind in dieser Richtung liegende Warnungen. Strenger als anderwärts sind die typischen Vorkommnisse des Gemeinschaftslebens wie Verlobung, Hochzeit, Taufe, Beerdigung an konventionelle Formen gebunden. Besonders ausgebildet sind wieder die Normen, die den geselligen Verkehr im engeren Sinn regeln, mag es sich nun um gegenseitige Besuche oder gemeinsame Vergnügungen handeln. Hierher gehört auch der den ideellen Verkehr vermittelnde Brief. Ein Abweichen von seiner einmal als »comme il faut« fixierten Gestalt ist streng verpönt. Hillebrandt behauptet, der beste Franzose sei imstande, eine gute Handlung zu unterlassen, wenn sie lächerlich wirke. Andererseits könne freilich der Gedanke in der Oeffentlichkeit oder gar vor der Nation zu handeln, gerade einen Franzosen zu ganz besonderen Leistungen anspornen.

Wer nicht auffallen will, kleidet und trägt sich wie der Nachbar. Kleine Variationen der tonangebenden Gruppen werden deshalb von den übrigen besonders schnell nachgeahmt. Von hier ist die Herrschaft der M o d e zu verstehen, denn sie kommt gewissen Elementarbedürfnissen der Nation entgegen: der Reiz des Neuen, der Wunsch nach Abwechselung verbinden hier sich mit dem Verlangen einzelner Gruppen, sich gegen a n d e r e deutlich abzuheben und gleichzeitig dabei die Gemeinsamkeit unter i h r e n Mitgliedern zu betonen. Kant nennt die Franzosen geradezu das Modevolk. Im übrigen erstreckt sich die Mode bei ihnen nicht nur auf den

äußeren Habitus, sondern auch auf manche Formen des Ausdrucks und sprachliche Neubildungen.

In der Mode erscheint diese leicht sich verbreitende interpersonelle Kontaktwirkung auf einem Gebiet, das ganz Oberfläche, ganz anschauliche Außenseite des Lebens ist. Das gleiche Phänomen tritt uns in einer Offenbarung des Temperaments entgegen, die in zentraleren, mehr affektiven Schichten der Seele wurzelt: der Tatsache des *élan*. Das »französische Auflodern«, wie es Goethe bezeichnet, muß irgendwie mit einer höchstgesteigerten seelischen Wechselwirkung zusammenhängen. Diese schnelle, explosionsartige Entzündung ganzer Massen setzt ein leichtes, gleich gerichtetes Ansprechen auf gewisse Reize und Impulse aus, die bereitliegende Energien entladen und ohne Widerstand machtvoll in ein Bett stürzen lassen. In dem kaum übersetzbaren Ausdruck »bravoure« hat die Sprache dieses schnelle, jähe Draufgehen charakteristisch mitklingen lassen.

Gesellschaftlich eingestellte Naturen sind sich weiter in erhöhtem Grade der Wirkung ihrer Handlungen im voraus bewußt. Rauheiten in Form oder Inhalt werden abgeschliffen, man wird höflich, rücksichtsvoll. Die Höflichkeit darf geradezu als das Lebensprinzip alles gesellschaftlichen Verkehrs bezeichnet werden. Frankreich hat die feinen Umgangsformen der Neuzeit entwickelt. Schon im Laufe des zwölften Jahrhunderts ist seine ritterlich-höfische Kultur nach dieser Richtung auf einer solchen Höhe, daß Adenet le Roi das Land rühmen kann, es sei stets gewesen »die Blüte und Reinheit der Waffen, der Ehre, des *feinen Anstands*, der *Höflichkeit* und der Freigebigkeit: da trifft man und sieht man, was man tun und lassen muß«[1]). Wie im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert waren bereits im zwölften und dreizehnten Erziehung und Manieren, Takt und gute Sitte der ritterlichen Gesellschaft in Deutschland französischer Herkunft. Was man im siebzehnten Jahrhundert die untadelhafte conduite nannte, hieß damals »hövescheit«, ein Ausdruck, der genau der courtoisie des Französischen entspricht [2]). Wie in einem Brennpunkt treffen die feinsten Ausstrahlungen dieses gesellschaftlichen Lebens in La Bruyères »Caractères«, die noch dem siebzehnten Jahrhundert angehören, zusammen. Mit seinen glänzend skizzierten Porträts, Typen und prägnanten Situationen hat dieses Werk einen besonderen Stil aufgebracht, dessen Ironie und Grazie allen Bewegungen und Erscheinungsformen dieser Gesellschaftskultur

1) Nach G. Steinhausen, Geschichte der deutschen Cultur, 1904, S. 238.
2) Vgl. Steinhausen a. a. O. S. 261.

gerecht zu werden vermag. Im achtzehnten Jahrhundert erreicht Frankreich wohl seinen Höhepunkt als Schule des guten Tons, in der die gebildete Jugend Europas ihre Politur erhielt. Unaufhörlich ermahnt Lord Chesterfield seinen Sohn, den französischen Aufenthalt in diesem Sinne auszunutzen. »Den Deutschen«, schreibt Goethe an Varnhagen v. Ense, »fehlt aber durchaus der Trieb, die Lust, das Bedürfnis, sich im geselligen Leben zu bilden, wogegen der Franzos ganz allein von und für die Gesellschaft existiert.« Kein Zufall ist denn auch, daß Worte wie courtoisie, causerie, esprit, coquet sich kaum in andere Sprachen übersetzen lassen. Es sind alles Ausdrücke, die mit der gesellschaftlichen Sphäre zusammenhängen, der auch der spezifische Terminus des Rendez-vous entstammt.

Die »Bekanntschaft« ist die geeignete Form, in der sich dieses Leben abspielt. Unter Freunden ist man zu Zeiten unhöflich, man sagt sich »die Wahrheit«. Individuen, die einen großen Teil ihrer Energien in dem sozialen Kontakt entladen, sind weniger für das intimere Verhältnis der Freundschaft angelegt, das die Teilnehmer mehr oder weniger von dem Kreis der übrigen isoliert. Die Freundschaftsbeziehung stellt eine mehr persönliche Bindung dar, die an individuellen Zügen haftet und eine tiefere Gemeinsamkeit oder Ergänzung der Lebensformen und -anschauungen voraussetzt. Die Bekanntschaft gestattet dagegen den Individuen in eine höchstmögliche Zahl gegenseitiger Beziehungen einzutreten, was eben mit dem Fortfall der Intimität bezahlt wird. Das dem einzelnen zur Verfügung stehende Sympathiequantum wird durch den gesellschaftlichen Verkehr derart in Anspruch genommen, daß für eine tiefere Freundschaft gewissermaßen nicht mehr genug übrigbleibt; anders gesprochen: die Intensität des Gefühls wird durch seine Extensität ausgeglichen [1]). Nicht individuellere Erlebnisse und Stimmungen, sondern die mehr allen gemeinsamen Inhalte werden in ein Verhältnis wie die spezifisch französische Bekanntschaft hineingegeben. Der Franzose ist deshalb diskret; intimere Privatangelegenheiten und mehr zentrale Lebensgebiete bleiben aus dem Spiel, weniger aus besonderem seelischem Takt heraus, als weil man sich gar nicht so sehr dafür interessiert. Nach einer feinen Bemerkung

---

1) Duclos schildert das Pariser Leben des 18. Jahrhunderts als Augenzeuge folgendermaßen: On se recherche peu, on se rencontre avec plaisir; on s'accueille avec plus de vivacité que de chaleur; on se perd sans regret, ou même sans y faire attention« (Duclos, Considérations sur les Moeurs de ce Siècle, Collection bibliotheque Nationale. Paris 1905, S. 10).

Hillebrands ist der Franzose im voraus überzeugt, daß »allzugroße Intimität das Grab der Geselligkeit ist«.

Eine besondere, spezifisch weibliche Ausprägung finden diese Tendenzen in der »Koketterie« und zwar treten hier gleichzeitig zwei in diesen Zusammenhang gehörende Motive in eigenartiger Verschmelzung auf. Koketterie kann einmal ein distanziertes Spielen mit dem Partner sein, das in die gesellschaftliche Verkehrsform der »Bekanntschaft« eine besondere erotische Note hineinträgt. Versagen und Gewähren, Andeuten und Verschleiern, Ernst und Mutwille werden hier zu einem schillernden Capriccio verflochten, das in der intellektuellen Sphäre sein genaues Gegenstück in dem *esprit* findet, auf den wir als ein Sondergebilde französischer Gesellschaftskultur noch zurückkommen. Koketterie ist aber weiter durch eine besondere Art der Einstellung auf den sozialen Umkreis gekennzeichnet, die nicht bloß negativ dem »Lächerlichen« aus dem Wege geht, sondern sich durch positive Qualitäten dem Milieu anzupassen sucht. Wie auch sonst handelt es sich hier ersichtlich um ein allgemein-menschliches Verhalten, das bei der Französin nur nach Grad und Erscheinungsform, nicht aber durch sein bloßes Vorhandensein, als Sonderzug angesehen werden darf. Sie spricht, bewegt und kleidet sich im stillen Hinblick auf die andern; sie hält auf sich, als ob sie sich immer bemerkt fühlt, selbst wenn sie allein ist. Hierbei hat man indessen keinesfalls immer an raffinierte Künste, ein bewußtes, berechnendes Hinschielen auf die Galerie zu denken, sondern auch an jene kaum bewußten Instinkte und naiven Orientierungen, die ein freundliches Geschick als natürliche Mitgift für den Lebensweg verliehen hat und die wir gewöhnlich *Geschmack* nennen. Man achtet und hält auf sich; gemeint sind eigentlich die andern. Das Wissen um sie wird instinktiv, wird in die Form des Für-Sich gekleidet, so daß alle Aeußerungen der Persönlichkeit von der Tracht bis zu Geste und Ausdruck ganz naturhaft-unbefangen zutage treten. Die Engländerin, der diese leisen Fingerzeige und instinktiven Orientierungen fehlen, huldigt dagegen viel leichter jener »Göttin Platitüde«, wofern sie nicht völlig dem Teufel der Geschmacklosigkeit verfällt.

Von diesen allgemeineren Verhaltungsweisen wenden wir uns zu engeren Kreisen, denen die französische Soziabilität ein besonderes Gepräge verliehen hat. Es handelt sich um Formen der Vergesellschaftung, die natürlich auch anderwärts vorkommen, aber ohne die Charakteristik, Farbe und Bedeutung, die sie bei den Franzosen gewonnen haben; meist sind sie sogar anderwärts unmittelbarer

Nachahmung entsprungen. Ein solches Gebilde ist vor allem der französische Salon, dessen berühmtester historischer Vertreter vielleicht das Hotel de Rambouillet gewesen ist. Diesem schließen sich im siebzehnten Jahrhundert die literarischen Zirkel Malherbe's, des Cardinal de Retz, der Madame des Loges, Valentin Conrarts an. Letzterer diente sogar der Académie française zum Ausgangspunkt. Die Sphäre des Salons brachte es bis zu einem Heiligen: Franz von Sales. Weit größere Bedeutung dürften noch die Salons des achtzehnten Jahrhunderts besitzen, denen ein wichtiger Anteil an der Entwicklung und Ausbreitung der Aufklärungsidee zukommt. Hier treffen wir auf Namen wie Holbach, Helvétius, Madame Geoffrin, Julie de Lespinasse und viele andere.

Was den Salon der demokratischen Moderne betrifft, so ist derselbe in der Regel prinzipiell jedem zugänglich geworden, der einmal der guten Gesellschaft angehört. Als Passierschein genügt der Einschluß in die vage Sphäre der »Gebildeten«[1]. In entschiedenen Gegensatz hierzu tritt der exlusive Klub, eine charakteristische Form der englischen Geselligkeit. Der Klub ist sozusagen eine erweiterte Familie; er hat ein eigenes Haus. Während hier die Erfüllung gewisser, durch Zweck und Tradition des Klubs gegebener, individueller Bedingungen verlangt wird, sind für die Geltung im Salon doch im einzelnen die nach außen gewandten sozialen und Standesqualitäten der Persönlichkeit wichtig. Dies findet einen bezeichnenden Ausdruck in dem Akt der Vorstellung, wobei sofort Stellung, soziale Position oder Titel des Eintretenden laut ausgerufen wird, gleichwie ob es sich um einen Neuling oder alten Teilnehmer handelt. Die Vereinigung braucht nur von kurzer Dauer zu sein, denn der Salon bindet seine Besucher nicht zu der festen Form einer richtigen, länger vereint bleibenden »Gesellschaft« zusammen. Auch zu den Wirten tritt man nicht notwendig in nähere Beziehung. So wird ein Maximum an Kontakt erreicht. Die sozialen Berührungsflächen erweitern sich ungemein, da jemand in einem Zuge nacheinander bei mehreren Salons vorsprechen kann. Wie die Gesamtheit der Besucher wechselt auch deren Einzelgruppierung unaufhörlich. Die ständige Neubildung von Gruppen und deren Zerfall ruft einen lebhaften Rhythmus, ein flüchtiges Hin- und

1) Nach Ansicht Duclos (a. a. O. S. 83) beruht die Zulassung zur »guten Gesellschaft« des späten 18. Jahrhunderts bereits nicht mehr auf Rang und Stand, sondern auf Verstand und Gesinnung (les idees justes et les sentiments honnêtes). Dies schließt natürlich nicht aus, daß die soziale Position nach wie vor die Geltung im Salon selbst stark beeinflußt.

Herpulsieren hervor, dem wieder die Form des geistigen Verkehrs entspricht. Der Esprit und die französische Konversation sind in den Salons ausgebildet worden; wurden diese doch nicht übel direkt bureaux d'esprit genannt. Wie die Personen, so oszillieren hier auch die Ideen. Das Auf- und Abwogen im Raum wird anschaulicher Ausdruck einer inneren Bewegtheit. Die französische Causerie liebt ein flüchtiges Antippen an die Gegenstände, ein Hin und Her zwischen den Dingen, die wie in ein glitzerndes Gespinst verwoben erscheinen. Intimitäten spielen nur von fern herein oder werden flüchtig gestreift; das Ganze schwebt in einer unbestimmten Sphäre von Allgemeinheiten, in der der Franzose wie kein anderer zu Hause ist. »Toute question importante, tout raisonnement suivi, tout sentiment raisonnable, sont exclus des sociétés brillantes et sortent du *bon ton*«[1]).

Dem Salon verwandte Züge fallen dem modernen Beobachter in dem Restaurant- und Caféleben der Franzosen, bei ihren Theaterfoyers und Fünfuhrtees auf. Auch der klassische französische Garten, wie ihn das siebzehnte Jahrhundert entwickelte, ist auf geselliges Beisammensein hin angelegt; es ist ein Salon im Freien, wo allenthalben aufgestellte Bildwerke beständig die Beziehung zu menschlichen Vorstellungskreisen wachhalten. Ganz anders dagegen der englische Park, der zu einsamem, intimen Naturgenuß einladen will. Der kulturhistorisch merkwürdigste »Salon im Freien« ist wohl der Palais Royal vor der Revolution gewesen. Die höchste Steigerung des Prinzips der Oeffentlichkeit hat aber die Gesellschaft des ancien régime an ihrer höchsten Spitze, dem Symbol ihrer Einheit vollzogen. Das Privatleben des Königs — man denke an den berühmten lever — spielte sich vor den Augen der Oeffentlichkeit ab. Auch die Intimitäten des Herrschers wurden für würdig befunden, einem gesellschaftlichen Ereignis zum Ausgangs- und Stützpunkt zu dienen.

Auch die gute französische Bühne ist kein geschlossener, der reinen Darstellung gewidmeter Kreis. In Deutschland ruht auf dem ernsten Theater noch immer eine gewisse Feierlichkeit, ein religiöser Hauch; man denke an Bayreuth. Das sind natürlich Ansätze und Möglichkeiten, die die Praxis nur teilweise verwirklicht. Das Theater hat bei uns irgendwie etwas von einem »Tempel« der Kunst, einer »moralischen Anstalt«. Die Bühne wird als R a h m e n empfunden, der das Leben draußen abhält, während in Frankreich eine Aufführung sich durch gewisse Züge mehr einem g e s e l l-

1) Duclos, Considérations sur les Moeurs de ce Siècle, p. 78.

schaftlichen Ereignis nähert. Schauspieler und Publikum leben für einander in verwandten Sphären, wie dies etwa für eine Liebhabervorstellung zutrifft. — Schon Racines und Corneilles Figuren haben mehr oder weniger etwas von Hofleuten aus Versailles. Ein alter Brauch, der eigentlich erst unter dem ancien régime rechten Sinn hat, macht dieses Verhältnis unmittelbar anschaulich: die Gentilhommerie, die feine Welt hatte ihren Platz auf der Bühne und spielte als passender Hintergrund ohne Gage mit. Hätte sie doch nach Geist und Darstellung des Stücks sich an der Szene beteiligen können. In diesem Zusammenhang sei noch die Beobachtung eines Kenners wie A. W. Schlegel angeführt, die einen bedeutsamen Einblick in die innere Struktur des klassisch-französischen Kunstwerks gewährt. Racines und Corneilles Ausdrucksweise ist bis ins einzelne von gewissen Stilqualitäten durchtränkt. »Wenn man die meisten ihrer tragischen Reden genau prüft, so wird man finden, daß sie selten so beschaffen sind, als ob die Personen ganz unbefangen allein oder untereinander sprächen und handelten; man wird meistens irgend etwas daran entdecken, wodurch sie mehr oder weniger merkbar gegen den Zuschauer hinausgekehrt sind.« In der Tat sind ja die Personen der klassischen Tragödie selten allein und der Typus der confidente entsprach einem dringenden Bedürfnis.

In der neueren Literatur ist das Konversationsstück, dies spezifisch französisch getönte Produkt, der entschiedenste Träger dieser Tendenzen. In den gleichen Zusammenhang gehört, daß Frankreich auf musikalischem Gebiet als nationale Form die Konversations- oder Spieloper hervorgebracht hat, die sich durch deklamatorische Rhetorik, Hervortreten des Dialogs und Parlando-Gesang auszeichnet (Boildieu, Auber, Hérold, Adam). Aufs äußerste verflacht und vulgarisiert wird diese Richtung dann in der Pariser Boden entwachsenen Buffo-Operette.

Die bereits beim klassischen Theater der Franzosen vorhandene Neigung des *Hinaussprechens* zum Zuschauer kehrt in der bildenden Kunst wieder. Das französische Porträt erweckt fast nie den Eindruck einer einsamen Innerlichkeit, sondern hat bei aller Verschiedenheit der Stile durchgehend eine gewisse Vorliebe für ein Arrangement das das gesellschaftliche Wesen des Menschen betont. Hierher gehört die große, imponierende Geste, das heroische Pathos des Barock wie die graziös mit dem Beschauer spielende Koketterie des Rokokobildes, das überhaupt zum erstenmal für die Darstellung des gesellschaftlichen Lebens mit all seinen galanten Reizen und

Feinheiten die entsprechenden künstlerischen Formen aufbringt und gerade hier seinen Gipfelpunkt erreicht. Das neuere Porträt zieht mehr ein rhetorisches Hinausagieren, liebenswürdige Bonhommie oder billiges Kokettieren mit dem Beschauer vor. Was die Behandlung der Form angeht, so ist die allgemeine Tendenz zu einer geistreich-zugespitzten Auffassung, zur gewandten, virtuos durchgeführten Mache bezeichnend. Der Künstler will nicht bloß darstellen, sondern daneben auch seine persönliche Geschicklichkeit, seinen Esprit geltend machen. In der Literatur sind parallele Erscheinungen zu beobachten. Sehr anschaulich tritt der nähere Bezug des Schriftstellers zum Publikum in der Tatsache hervor, daß sich die englische Sitte des literarischen Inkognito bei den französischen Journalisten niemals hat einbürgern können. Man schreibt nicht lediglich für eine Sache, sondern will dabei auch von den »anderen« bemerkt werden. Sachkenner haben darauf hingewiesen, daß ein *rhetorisches* Element die ganze geistige Produktion der Franzosen durchzieht. Sehr richtig bemerkt Fouillée nach dieser Richtung, ihr Schrifttum sei von der Redekunst her beherrscht, auch wenn sie sich nicht an eine Versammlung, sondern an den Einzelnen wende; in diesem Sinn seien Pascal, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, Chateaubriand, Taine, Renan Redner. Recht charakteristisch ist übrigens auch, daß die eigentlichen Künstler der Rhetorik, die Redner, in der französischen Literatur einen eigenen und voll anerkannten Platz gefunden haben [1]).

Wenden wir uns von den Werken zu den Schöpfern und der Eigenart ihres Arbeitsprozesses, so treffen wir auf einen weiteren Typus von Erscheinungen, die von geselligen Instinkten her aufwachsen. Seit längerer Zeit geht der Fortschritt der Malerei in Frankreich derart vor sich, daß gleich ganze Gruppen einen neuen Stil aufnehmen und weiterentwickeln. Das Bedürfnis nach neuen Ausdrucksformen und -werten erwacht parallel bei mehreren Individuen. Diese schließen sich zu einer Gruppe, einer Sezession zusammen, kooptieren gleichgestimmte Seelen. Sie regen einander an, fördern und bestärken sich gegenseitig, so daß die Schöpfung des neuen Stils weniger dem Einzelnen, als einer Gruppe zuzurechnen ist, was selbstredend starke personale Differenzen in Anlage, Tempe-

---

1) Die französische Redekunst hat ihre eigene Geschichte, die auf die Stilentwicklung der allgemeinen Literatur von nachhaltigem Einfluß gewesen ist und eine stolze Reihe von Namen wie Bossuet, Bourdaloue, Mirabeau, die Girondins, Thiers, Guizot, Lamartine bis zu Gambetta und Jaurès aufzuweisen hat.

rament und Können nicht ausschließt. So die Schule von Fontainebleau und die Impressionisten, um die bekanntesten Beispiele zu nennen. Die gleiche Konstellation kehrt indessen mit mancherlei Abwandlungen bei den zahlreichen, jüngeren Vereinigungen wieder, die sich meist um wenige Ateliers sammeln. Es gibt aber in Malerei wie Literatur keine große, einheitliche Schule; ersichtlich ist die gemeinsame Arbeit und gegenseitige Belebung viel intensiver in kleinen Kreisen und Vereinigungen, die geschlossen den ihrer Auffassung entsprechenden Ausdrucksformen zustreben. Die moderne Dichtkunst weist ähnliche Verhältnisse auf, indem beschränkte Cercles im ganzen neue Formprinzipien aufbringen, wie etwa Parnassiens und Symbolisten. In der klassischen Periode der französischen Kultur, dem achtzehnten Jahrhundert, sammeln sich um die einzelnen Salons kleinere Gesellschaften, in denen das ganze hochgespannte geistige Leben der Zeit mit all seiner Kraft und Bewegtheit pulsierte. Auch in der für die Geschichte der neueren französischen Musik besonders wichtigen Oper spielt die Entwicklung in »Schulen« eine besondere Rolle. Diese herrschenden nationalen Schulen, die sich an das Konservatorium und die Oper in Paris anlehnen, werden durch Namen wie Cherubini, Boildieu, Auber, denen sich Adam, Herold, Halévy anschließen, repräsentiert. Kein Zufall war, daß auch Gluck gerade in Frankreich eine Schule zu begründen vermochte.

Wesentlich anders pflegen sich dagegen die entsprechenden kulturellen Entwicklungen in Deutschland abzuspielen. Sie werden von allgemeinen Strömungen getragen, aber im Gegensatz zu Frankreich viel mehr von wenigen selbständigen Persönlichkeiten, die vereinzelt Gefolgschaften finden, durchgeführt. Für die deutsche Klassik und Romantik ist maßgebend, daß einzelne Meister mit entschiedenster Betonung ihres persönlichen Stils ihren Weg allein finden und sich lediglich durch einen ganz allgemeinen Untergrund gemeinsamer Stimmungen und Ideale verbunden fühlen. Noch schärfer zeigt sich dies vielleicht bei den großen deutschen Malern der Neuzeit: Menzel, Böcklin, Feuerbach, Marées, Leibl blieben jeder für sich [1]).

---

1) Um noch ein anderes Beispiel heranzuziehen, so ist auch die brotherhood der englischen Präraffaeliten nicht mit französischen Verhältnissen zu vergleichen. Sie war, wie schon der Name andeutet, eine Genossenschaft, die in gleich gerichteten ethischen Idealen wurzelte. Die Gemeinsamkeit künstlerischer Bestrebungen bestand vor allem im Negativen, in der Ablehnung des herrschenden akademischen Stils. Die sonstige gegenseitige Anregung war minimal und beschränkte sich in

Mit der Betrachtung des die Gruppe einschließenden weiteren Kreises treten wir einer neuen Form gesellschaftlicher Wechselwirkung näher. Noch wichtiger als die Anregung innerhalb der Gruppe ist vielleicht die Wirkung der geistig-künstlerischen Atmosphäre, die auf dem Träger einer so unvergleichlich zentralisierten Kultur wie Paris lagert. Hier strömen alle Kräfte wie in einem Brennpunkt zusammen; die Stadt bildet sozusagen ein großes Atelier, wo ein Strom allgemeiner Konkurrenz und wechselseitiger Reizung alles in seine Wirbel hineinzieht. Selbst geringere Talente gelangen hier manchmal auf ein Qualitätsniveau, das ihnen ohne diese Umgebung unzugänglich geblieben wäre. Das unsichtbare, anreizende Fluidum bringt alle Kräfte und Möglichkeiten zur äußersten Entfaltung. Mit diesem beständigen Angeregt-Werden, Sich-Anpassen und gegenseitigen Kontrollieren hängt sicher das gegenüber andern Ländern relativ hohe Durchschnittskönnen, die formale Fertigkeit der französischen Künstler zusammen. In der Hauptstadt hat sich der französische Geist das seinen Trieben und Bedürfnissen entsprechende Feld geschaffen. Paris regiert, denkt, malt, dichtet, handelt für Frankreich. Hier kommen die besten Kräfte zusammen und entwickeln eine unvergleichliche geistige Intensität und Lebendigkeit. Diese überall ausstrahlende Anregung übt gerade auf den Fremden einen besonderen Reiz aus, in ihr dürfte einer der wichtigsten Gründe für die außerordentliche Anziehungskraft der Stadt zu suchen sein.

Das in der ganzen Breite des Kulturlebens wirksame kollektive Motiv verdichtet sich auf dem literarischen Gebiet zu einem Sonderphänomen: die bei französischen Schriftstellern zweiten Ranges recht beliebte collaboration, die gemeinsame Arbeit zweier Autoren. Es sei an Männer wie Augier und Sandeau, die Brüder Goncourt, die beiden Marguérittes erinnert. In diesem Fall hat sich die Soziabilität in ihre Primitivform zurückgezogen, das Wechselwirkungsverhältnis zweier Personen. Sie ist voll ins Bewußtsein gestiegen und hat sich einer so persönlichen Tätigkeit wie der literarischen Produktion bemächtigt. — Das Gegenstück bilden wieder die Freund-

---

erster Linie auf die Stoffwahl; im Grunde ging jeder seine eigenen Wege. Die brotherhood verhält sich zur französischen Ateliergruppe wie der Klub zum Salon. — Aus den »Schulen« scheinen bei uns meist nur dii minorum gentium hervorzugehen, wofür der Hinweis auf die Nazarener, Düsseldorf und die Pilotyschüler genügen möge, um nicht Beispiele der Gegenwart anzuführen.

schaftsverbindungen der deutschen Romantik. Die Brüder Schlegel und Grimm, ferner Arnim und Brentano, Tiek und Wackenroder, Kerner und Uhland fanden sich in gewissen Sympathien, Voraussetzungen und Bestrebungen zusammen. Bei der Durchführung der Ziele, der sachlichen Arbeit, dem eigentlichen Schaffen wird aber die Individualität entschieden aufrechterhalten und ein deutlicher Trennungsstrich gezogen. — Erwähnt seien in diesem Zusammenhang noch die älteren französischen Vaudevilles, eine Art Operette, von deren Zustandekommen berichtet wird, daß sich häufig mehrere Leute zusammentun und ihre gemeinschaftlichen Einfälle schnell zu einem Opus verarbeiten. Der gleichen Reihe ordnet sich die bekannte philosophisch-theologische Schule von Port-Royal ein. In ihren Kreisen entstand außer einer Geometrie und Grammatik als Ergebnis gemeinsamen Denkens ein berühmtes Lehrbuch, das schlechthin die Logik von Port-Royal hieß. Die Anonymität des Titels ist ein bezeichnender Ausdruck dafür, daß der Anteil eines Einzelnen sich nicht genau herauslösen ließ.

Kein Zufall war, daß die Schule von Port-Royal eine Logik, nicht etwa eine Ethik oder Metaphysik herausbrachte. Die Logik enthält ja gerade die allen gemeinsamen Ueberzeugungen von der Richtigkeit menschlicher Denkvorgänge. Sie ist das System überpersönlicher Normen, das den gedanklichen Verkehr überhaupt erst ermöglicht. Wer sich den elementaren Formen des logischen Bewußtseins nicht unterwirft, erschwert die Verständigung mit den andern und wird letzten Endes als Eigenbrödler aus dem sozialen Leben ausgeschieden. Je mehr oberflächliche Uebereinstimmung in diesem Punkt erzielt wird, desto glatter läuft der Verkehr ab, auf desto weniger Reibungen stoßen gesellige Triebe und Bestrebungen. Logische Exzentrics, die gerade zur Steigerung der gesellschaftlichen Reize die üblichen Denkgewohnheiten perhorreszieren und mit ihnen ihr Spiel treiben, kokettieren sozusagen nur mit der Logik, setzen sie vielmehr voraus und bejahen sie im Grunde. Haben wir es hier mehr mit der funktionellen Seite bestimmter Richtungen und Ideale zu tun, so kommt deren inhaltlicher Sinn vor allem in dem französischen Postulat der »Klarheit« zur Geltung. L o g i k und K l a r h e i t sind denn auch Grundbegriffe der französischen Kultur, die mit den gesellschaftlichen Strömungen in engem Zusammenhang stehen. Gelegentlich weist Goethe auf dieses Band hin. »Die Franzosen«, so äußert er zu Eckermann, »verleugnen ihren allgemeinen Charakter auch in ihrem Stil nicht. Sie sind

geselliger Natur und vergessen als solche nie das Publikum, zu dem sie reden, sie bemühen sich klar zu sein, um ihren Leser zu überzeugen und anmutig, um ihm zu gefallen.« Unser Weg mündet hier in jene Tendenzen des französischen Geistes zur Präzision, Schärfe, durchsichtig-klaren Disposition, die als Leitmotiv die ganze Kulturentwicklung der Franzosen durchziehen und sich auf den verschiedensten Gebieten ihres Lebens, in Dichtung, Kunst, Philosophie, Politik und Geschichte nachweisen lassen [1]).

Damit sei unser Versuch abgeschlossen, die französische Soziabilität in einigen ihren Erscheinungsformen und Modifikationen festzulegen. Ausgegangen wurde von der Aversion gegen das Lächerliche, dem Zug zu Mode und Konvenienzen; wir wandten uns dann zu Erscheinungen wie Koketterie und Geschmack, der Bekanntschaft und den feinen Umgangsformen. Das sind alles mehr subjektiv-seelische Verhaltungsweisen, in denen verwandte Motive auftauchen. Aber auch an mehr objektiven Gebilden wie dem Salon, dem Theater, der künstlerischen Gruppe ließ sich die eigentümliche Wirksamkeit und Bedeutung der gesellschaftlichen Zusammenhänge für die französische Kultur aufzeigen. Von hier fiel schließlich auch ein Licht auf den Zusammenhang von Soziabilität und Intellektualismus. Im ganzen wirken die vorgeführten Tatsachen konvergierend dahin, das Individuum einer Bindung durch gesellschaftliche Mächte zu unterwerfen. Die französische Gesellschaft ist denn auch im Grunde ziemlich konservativ gerichtet und lebt in mehr oder minder starkem Maß unter der Herrschaft konventioneller und traditioneller Formen. Ueber diesen Sachverhalt täuscht allerdings hinweg der häufige, an der Oberfläche hinspielende Wechsel von Erscheinungen und Nuancierungen, hinter denen man den dauernden Kern leicht übersieht. Geht man freilich dem Verhältnis von Freiheit und Bindung innerhalb der französischen Kultur genauer nach, so ist die Freiheit der Gebundenheit keineswegs geopfert, sondern ihre Beziehung lediglich besonders gestaltet. Läßt doch der in politisch-sozialer Hinsicht — prinzipiell wenigstens — stark ausgeprägte Liberalismus und Individualismus für die Persönlichkeit so viel Spielraum, daß sie auf dem Untergrund von Konvention und Tradition eine persönliche und fortschrittliche Note ausbilden kann. Während die französische Lebenspraxis dem Bedürfnis nach äußerer égalité und liberté entgegenkommt, ist grade

1) Vgl. hierzu meine Studie »Die Struktur des französischen Geistes«. Logos Bd. III, S. 80 ff.

die eigentliche Kultur an vielen Punkten von gesellschaftlichen Formen und Bindungen durchzogen. Daher der sichere Kulturinstinkt, der alle fremden Elemente von vornherein abweist und nicht leicht ein Sinken von dem einmal erreichten Niveau zuläßt, daher der Geschmack und die Gewandtheit für die Lösung formaler Aufgaben wie der innige Zusammenhang der ganzen Kultur, der dieser eine charakteristische Einheitlichkeit und Geschlossenheit gibt.

Otto v. Gierke als Rechtsphilosoph.

Von

Georg Gurwitsch (St. Petersburg).

Dieser Aufsatz, der dem Andenken des jüngst verschiedenen größten Meisters der deutschen Rechtswissenschaft ehrerbietig gewidmet ist, kann sich selbstverständlich nicht die Aufgabe stellen, ein vollständiges Bild des wissenschaftlichen Schaffens v. Gierkes zu geben; — schon deshalb nicht, weil sein allumfassender Wirkungskreis, der in gleich grundlegender Tiefe und bahnbrechender Originalität der deutschen Rechtsgeschichte und der Rechtsphilosophie, dem System des privaten und des öffentlichen Rechts, gewidmet war, eine Würdigung nur in einer Reihe umfassender Arbeiten, die das Lebensziel eines Gelehrten ausmachen könnten, zulassen würde, keineswegs aber in einer kürzeren Skizze zu behandeln möglich ist. Doch auch bei der Beschränkung auf den systematisch-rechtsphilosophischen Gehalt seiner Lehren müßten die Grenzen der Darstellung noch enger gezogen werden. Denn es wäre hier unmöglich, die Durchführung der Grundprinzipien in allen einzelnen Lehren zu verfolgen, da das ganze System Gierkes nichts als eine großartige Anwendung dieser Prinzipien bedeutet, und auch hier das Thema dieser Abhandlung ins Unendliche gewachsen wäre. — Indem wir uns aber nur auf die rechtsphilosophischen Grundthesen beschränken wollen, stellen wir uns die verantwortungsvolle Aufgabe, aus der reichen Fülle des historischen und positiven Stoffes, der in den Werken Gierkes verarbeitet ist, seine leitenden philosophischen Gesichtspunkte herauszuschälen. Denn Gierke selbst hat es unterlassen, eine abstrakte Schilderung der Fundamente seiner Rechtsphilosophie zu geben; ja in gewissem Sinne könnte die von uns gestellte Aufgabe als etwas den Ansichten Gierkes überhaupt Widersprechendes empfunden werden, insofern er die Ueberzeugung äußerte, daß »echte Rechtsphilo-

sophie nur auf geschichtlichem Boden möglich sei«[1]), und seine tiefen rechtsphilosophischen Ideen unmittelbar in die Fülle des positiven Rechtsstoffes hineinstreute, um von hier aus ihrer gestaltenden Kraft nachzugehen. Doch bedeutete diese grundlegende Orientierung an der historischen Kultur bei Gierke nichts weniger als einseitigen Historismus, der die transzendentalen, apriorischen Grundlagen des Rechtes ignoriert. Gierke hat dies selber mehrmals energisch hervorgehoben und die Idee des Rechts ihrer historischen Verwirklichungsformen scharf gegenübergestellt[2]). Er hat mit großer Klarheit neben die geschichtliche Erfassung des Rechts ihre philosophische Betrachtungsweise gestellt. »Gewiß bedarf die geschichtliche Ableitung des Rechts, lesen wir in der vorhin zitierten Abhandlung, der Ergänzung durch eine philosophische Erfassung seines Grundes, Wesens und Zwecks«[3]). Und diese philosophische Erfassung bildet, wie wir uns bemühen werden zu zeigen, den Kernpunkt von Gierkes System und den Gipfelpunkt seines ganzen Schaffens, obgleich ihre Ergebnisse in den Werken Gierkes (der sich selber nur zu den Nachfolgern und Weiterführern der historischen Rechtsschule rechnete)[4]), nicht zu abstrakter Formulierung gelangt sind. Denn Gierke war, ohne es selber immer klar zu wissen, durch und durch Rechtsphilosoph und vielleicht der größte Rechtsphilosoph unserer Zeit, da er besser als andere das rechtsphilosophische Vermächtnis des nachkantischen deutschen klassischen Idealismus und vor allem der späteren Rechtslehre Fichtes zu wahren und in seinen Konstruktionen zu verwerten wußte. — Dies zu erweisen bildet das eigentliche Ziel dieser Arbeit.

Gierke ist allgemein als der bedeutendste moderne Vertreter der »organischen Theorie« bekannt und hat selbst öfters unter diesem Terminus seine leitenden Ideen zusammengefaßt. Doch nichts kann mehr irreleiten, als eine unphilosophische und kritiklose Handhabung des Begriffes des Organischen, wie sie bei den meisten Gegnern der »organischen Theorie« Gierkes zu konstatieren ist; statt gegen Gierke zu streiten, stritten sie gegen den von ihnen selbst erdachten Sinn des »Organischen«, meistens in empiristisch-naturalistischer Fassung, die Gierke selber vollständig fern lag[5]). Die Ermittelung

1) Gierke, Die historische Rechtsschule und die Germanisten, 1903, S. 34.

2) Vgl. z. B. »Naturrecht und Deutsches Recht«, 1883 S. 8, 12, 32; »Recht und Sittlichkeit«, Logos, Bd. VI, S. 244—46.

3) Die historische Rechtsschule, S. 34.

4) ibid, passim und »Naturrecht . . .«, S. 7.

5) Vgl. z. B.: »Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien.« 2. Aufl. 1915 (unveränderter Abdruck der 1874 erschienenen

des wahren Sinnes dieses inhaltsreichen und folgenschweren Begriffes in der Rechtsphilosophie Gierkes wird den eigentlichen Zielpunkt aller unserer Erörterungen bilden, jedoch gerade deshalb vermeiden wir es, unmittelbar mit der Bestimmung dieses Begriffes anzufangen, sondern suchen vorerst sozusagen die negative Seite der Rechtsphilosophie Gierkes klarzulegen, den Sinn seiner Kritik an anderen Richtungen in Tiefe zu erfassen, dann werden sich von selbst die positiven Ziele seiner Konstruktionen ergeben und somit der Weg zum Verständnis seiner Lehren in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige rechtsphilosophische Entwicklung sich eröffnen.

I.

Die Kritik des formell-juristischen Positivismus und die materiell-philosophische Rechtsidee.

Die zwei Hauptgegner, die O. von Gierke energisch bekämpfte, waren der positivistische Formalismus und der abstrakte Individualismus in der Rechtswissenschaft. Wenn der Rechtsindividualismus, als breiteste ideengeschichtliche Erscheinung (die von alters her in der weiten Schicht des römischen Rechts, in den naturrechtlichen Rechts- und Staatstheorien von den Sophisten bis Kant ihren Ausdruck findet und in der modernen neukantischen Rechtsphilosophie, wie sie besonders durch Stammler vertreten ist, von neuem formuliert wird) durch alle Epochen verfolgt werden kann, so bedeutet der formell-juristische Positivismus nur eine bestimmte zeitlich begrenzte Phase der rechtswissenschaftlichen Entwicklung. Der juristische Positivismus, der in der Staatslehre besonders von Gerber und Laband, in der Rechtslehre von Bergbohm, Ihering und Merkel eingeführt wurde, und sich prinzipiell auf die Verallgemeinerung der positiven Rechtssätze beschränkt und jede philosophische Grundlegung schlechthin ablehnt, war die dominierende Stimmung der Juristen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Gierke ist der erste gewesen, der mit scharfem Auge alle Gefahren dieses »kahlen Positivismus, dessen letzte Konsequenz die Eliminierung der Rechtsidee ist«[1]), erblickte und ihm auf prinzipiell idealistischer Grundlage den Kampf

Abhandlung), S. 70/71, wo ausdrücklich hervorgehoben wird, daß »es von vornherein verkehrt sei, den naturwissenschaftlichen Begriff des Organismus . . . zum Maßstabe eines rechtswissenschaftlichen Begriffes machen zu wollen«. Vgl. auch »Labands Staatsrecht und die Deutsche Rechtswissenschaft«, Schmollers Jahrbuch 1883, 4. Heft, S. 24.

1) »Naturrecht« S. 11.

erklärte. — »Augenblicklich gewinnt in Deutschland«, schrieb Gierke Ende der 70er Jahre, »eine Richtung Boden, welche den Rechtsgedanken an seiner Wurzel bedroht«[1]. An die Stelle der Rechtsidee setzt sie »von der formellen Seite her, die handgreifliche Tatsache der befehlenden Macht und von der materiellen Seite her die gemeinverständliche Vorstellung des bezweckten und erreichten Nutzens«[2]. So verschwindet »für die neueste Betrachtungsweise, die sich selber positivistisch nennt, in Wahrheit aber dem Materialismus auf das Haar gleicht, die Rechtsidee hinsichtlich ihres Inhaltes in dem Nützlichkeitsbegriff und hinsichtlich ihrer Wirksamkeit in dem Machtbegriff«[3]. Wenn es aber »auch fernerhin ein Recht geben soll, das sich nicht bloß mit dem althergebrachten wohltönenden Namen schmückt, sondern der Ausfluß einer spezifischen, nur sich selbst gleichen und in sich wertvollen Menschheitsidee ist«, dann muß »das Banner der Rechtsidee im Kampfe gegen ihre Zersetzung durch die Idee des Nutzens und der Macht« hochgehalten werden; dann muß »des Rechtes Grund und Ziel in der Gerechtigkeit erkannt werden«[4]. »Es war, laut Gierkes Erklärung, das unsterbliche Verdienst der Naturrechtsschule, den Gedanken der Selbständigkeit und Eigenart der Rechtsidee zum vollen Ausdruck gebracht zu haben . . .; (daher) die Erhöhung der Rechtsidee über das positive Recht durch das Naturrecht bleibt eine unverlierbare Errungenschaft, die weder ödem Positivismus, noch bloßem Nützlichkeitsstreben geopfert werden darf«[5]. Gierke wendet sich mit aller Schärfe gegen die positivistische Ausdeutung der Verdienste der historischen Schule in ihrer Kritik des Naturrechts. Die historische Rechtsschule hat nur »unwiderleglich bewiesen, daß im Wesen des Rechtes seine Wandelbarkeit begründet ist«; »sie hat den Fehler des Naturrechts aufgewiesen, die Rechtsidee mit dem Rechte zu verwechseln«[6], und so einen Dualismus zwischen Naturrecht und positivem Recht zu begründen; nach der Kritik der historischen Schule ist »diese Zerspaltung des Rechts« für immer unmöglich geworden. Doch darf damit der ideale Gehalt dem Rechte nicht geraubt werden; die Idee des Rechts »muß als immanenter Leitfaden im positiven Rechte sich betätigen«; die Lehren des Naturrechts »waren nicht ein nichtiges Spiel menschlicher Einbildung, son-

---

1) Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. 1. Aufl. 1880, S. 317.

2) »Naturrecht . . .« S. 11.

3) Althusius, S. 317. 4) »Naturrecht . . .«, S. 32.

5) »Recht und Sittlichkeit«, Logos VI, S. 245. 6) ibid.

dern eine welthistorische Macht, durch die dem Rechtsgedanken unverlierbare Errungenschaften gewonnen worden sind [1]). Diese dürfen nicht preisgegeben werden; »wenn dies geschah, so war es ein verhängnisvoller Fehler, der durch die Erbitterung des Kampfes und vorläufige Beiseitestellung der letzten Fragen der Rechtsphilosophie verursacht war« [2]). Gierke sah eines seiner Lebensziele in der Verbesserung dieses Fehlers durch die umfassende Würdigung der naturrechtlichen Ideen. Als monumentaler Ertrag dieses Strebens entstanden die zwei letzten Bände des »Genossenschaftsrechts« [3]) und die klassische Monographie über Johannes Althusius, wo die grundlegende Bedeutung der naturrechtlichen Schule für die Entwicklung der Rechtswissenschaft ein für alle Male festgelegt wurde. Das Ergebnis dieser grundlegenden Forschungen war für Gierke das Festhalten an dem idealistischen Gehalte der naturrechtlichen Lehren, an ihrer Behauptung der Selbständigkeit der Rechtsidee, die Bewahrung der apriorischen Grundlagen des Rechtes. Ohne den »Leitstern der Rechtsidee« ist nach Gierkes Ueberzeugung überhaupt keine Erfassung des Rechts möglich. »Nur dann wird die Idee der Gerechtigkeit jene Selbständigkeit, dir ihr im Begriffe des Naturrechts erkämpft wurde, auch im Begriffe des durchweg positiven Rechts . . . . immerdar behaupten« [4]).

Der formell-juristische Positivismus, dem Gierke in weitsichtiger Weise schon in den 70er Jahren mit Anrufung der Errungenschaften der naturrechtlichen Schule den Kampf erklärte, feierte gerade in dieser Zeit seine größten Erfolge in der Staatsrechtslehre. Seit Gerber, der, wie erwähnt, der bezeichneten Richtung Bahn gebrochen hatte, hat an ihn eine ganze Schule angeknüpft, die Gierke in zwei großen Abhandlungen [5]), welche M. Seidel und Laband gewidmet sind, einer ausführlichen Kritik unterzog. Wenn die »realistischen« Konstruktionen Max Seydels, auf dem formellen Positivismus Gerbers fußend, in eine klar ausgesprochene »Machttheorie«, in einen »offenen Rechtsmaterialismus« auslaufen, »für den das Recht als der Wille des realen Herrschers nur den Wert einer Tatsache hat« [6]), so tritt in den scharfsinnigen und besonnenen juristischen Analysen Labands, die sich

1) Althusius, S. 318.

2) »Die historische Rechtsschule . . .« S. 15/16; »Naturrecht . . .« S. 7.

3) »Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters«, 1881, und »Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit«, 1913.

4) »Althusius«, S. 318.

5) Die bereits schon von uns zitiert sind, und 1874 und 1883 erschienen.

6) »Die Grundbegriffe des Staatsrechts . . .« S. 22—25; »Laband, Staatsrecht . . .«, S. 96, 76.

ausschließlich, mit zielbewußtem methodologischem Pluralismus, an der formellen Logik orientieren wollen, — die den Rechtsgedanken bedrohende und zersetzende Wirkung des juristischen Positivismus in den Schatten. Wie weitsichtig Gierke bei seiner warnenden Kritik des Labandschen Formalismus gewesen ist, zeigt vielleicht am besten das neuerdings erschienene scharfsinnige Buch Leonhard Nelsons, das mit besten Gründen die neuere, von Laband und Gerber zum größten Teil ausgegangene Staatsrechtslehre, als eine »Rechtswissenschaft ohne Rechte«[1]) charakterisiert, was Gierke gerade voraussagte, sollte diese Richtung auf ihrem Formalismus beharren[2]). In dieser Hinsicht fallen unter die Gierkesche Kritik fast alle modernen Vertreter der Staatslehre, vor allem auch die zwei hervorragendsten unter ihnen, Georg Jellinek und Hans Kelsen, die gewöhnlich zum Idealismus gerechnet werden, in Wirklichkeit jedoch wie alle anderen juristischen Positivisten die Erkenntnis des Rechts durch analytische Sätze der formalen Logik ersetzen[3]).

Gierke billigt ohne jede Einschränkung das Bestreben, »im Staatsrecht nur mit juristischen Begriffen zu operieren und lediglich Rechtsfälle zu lösen« und begrüßt mit voller Anerkennung »die begriffliche Isolierung der rechtlichen Seite des Stoffes; die in sauberer Trennung . . . der Rechtsbetrachtung von unjuristischen Beimischungen besteht«[4]), wie sie durch die juristisch-normative Methode im Staatsrecht eingefügt wurde. Somit wäre es höchst ungerecht, mit Kelsen und Kistiakowski[5]), Gierke die Predigt eines methodologi-

---

1) Vgl. das gleichnamige Buch L. Nelsons »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, 1917.

2) Vgl. »Grundbegriffe . . .« S. 85—87; »Labands Staatsrecht . . .« S. 94—98, 1—14. »Die deutsche Rechtswissenschaft würde sich selbst aufgeben, wenn sie . . . die von Laband . . . eingeschlagenen Bahnen einseitig verfolgen, die Unfruchtbarkeit des logischen Formalismus vergessen . . . und in diesen Konstruktionen die endgültige Antwort des Juristen auf die Fragen nach dem Wesen vom Staat und Recht« sehen würde (S. 95).

3) Ueber Jellinik vgl. Nelson, op. cit. S. 6—76; Kelsen erkennt selbst in seinem neuen den ursprünglichen Standpunkt modifizierenden Werke: »Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts«, 1920, »daß er nicht zu wenig, sondern eher zuviel Positivist war« (Vorrede VI), und berichtigt selbst seine früheren Ansichten, sofern er die Unmöglichkeit »voraussetzungslos« ein juristisches System zu bauen einsieht und den »erkenntnistheoretischen und ethisch-politischen Grundhypothesen« Betrachtung schenkt (vgl. bes. 314 ff.), freilich dabei auf einem relativistischen Standpunkt gegenüber den Grundwerten beharrend.

4) »Labands Staatsrecht . . .« S. 8—9; »Grundbegriffe . . .«, S. 86—87.

5) Vgl. z. B. Kelsen, Die Hauptprobleme der Staatsrechtslehre 1911, S. 177

schen Synkretismus vorzuwerfen. Gierke erkennt vollständig die autonome Selbständigkeit der juristischen Betrachtungsweise an, bemüht sich aber zu beweisen, daß Laband und seine Schule »das Wesen der juristischen Methode unrichtig verstanden haben«[1]), nämlich sie »zu einem positivistischen Formalismus« ausdeuteten[2]). Der Fehler der formell-juristischen Richtung besteht »in der Ueberschätzung des Leistungsvermögens der formalen Logik«, — der analytischen Sätze gegenüber den synthetischen. Für diese Richtung »gibt es überhaupt keinen Unterschied zwischen der Definition und dem realen Begriff. Ihr deckt sich die logische Bestimmung mit der inhaltlichen Erfassung . . . die logische Zusammenordnung mit der gedanklichen Synthese . . . Aus formeller Richtigkeit meint (sie) materielle Wahrheiten herauslocken zu können und in äußerlich geschlossenen Argumentationen sieht (sie) eine ausreichende Grundlage endgültiger sachlicher Entscheidungen«[3]). Mit dieser ausschließlichen Orientierung an der formal-analytischen Logik büßt aber die so verstandene »juristische Methode« die Möglichkeit ein, »dem materiellen Inhalt des Rechtsgedankens gerecht zu werden«; sie wird »mißverständlich zu einer einseitigen juristischen Technik verengt«, »die hilflos gegenüber den Grundproblemen dasteht«, und sich »geradezu den Weg zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis der in den rechtlichen Formen enthaltenen Substanz verlegt«[4]). Denn »die bloß formale Logik . . . . ist nicht nur, wie überall, unfähig die substantiellen Grundbegriffe zu produzieren, sondern sie ist auch keineswegs ausreichend, um die Angemessenheit der Begriffsbildung und Begriffsentwicklung zu kontrollieren«[5]). So besteht der Grundfehler der formell-juristischen Richtung darin, daß sie die substantiellen, materiell-inhaltlichen Grundbegriffe des Rechts, ohne die man keinen Schritt in jeder Rechtsbetrachtung tun kann, durch »den toten Formelapparat« der formell-juristischen, technischen Schemen, »deren Inhalt so gut wie null ist« und die alle »Schwierigkeiten, statt sie zu lösen, beiseite schieben«[6]), zu ersetzen bemüht ist. — Anders ausgedrückt, mit Anpassung an die Terminologie des methodologischen Pluralismus, vor dem Pluralismus der Betrachtungsweisen muß die einheitliche Rechtssubstanz, die die Grundlage aller Aspekte des Rechts bildet, ermittelt werden (denn sonst wären alle diese Be-

und passim., und Kistiakowski, Die Sozialwissenschaften und das Recht (Moskau, russ.) 1915.

1) »Labands Staatsrecht« . . . S. 7. 2) ibid., S. 95. 3) ibid., S. 14. 4) ibid., S. 18. 5) ibid., S. 10.

6) »Die Grundbegriffe . . .« S. 30, 79, 87, 9, 2.

trachtungsarten eben keine Rechtsbetrachtungen). Dem Pluralismus der Rechtsbegriffe muß ein einheitlicher Rechtsbegriff, als logisches Prius, zugrunde liegen. — Welche Wissenschaft hat aber diese präjudizielle Frage von der Rechtssubstanz, von den substantiellen Grundbegriffen des Rechts, mit denen jede Rechtsbetrachtung operieren muß, zu lösen? Die Antwort Gierkes auf diese Frage ist unzweifelhaft [1]): er sieht diese Wissenschaft in der Philosophie. »Die juristische Methode«, sagt Gierke, »kann der philosophischen Betrachtungsweise nicht entbehren. — Ein wissenschaftliches Staatsrecht wird für immer ohne philosophische Grundlegung undenkbar bleiben . . . es operiert auf Schritt und Tritt mit Begriffen, die es derselben entnommen und aus seinem eigenen Stoffe allein niemals herauszuarbeiten vermocht hat« [2]). Die allgemeine Staatsrechtslehre muß, Gierke zufolge, notwendig »ihre logischen Operationen mit den metaphysischen und ethischen Problemen in Verbindung setzen, die sich in den Fragen nach Grund, Wesen und Zweck von Staat und Recht verbergen« [3]). So »präjudizieren unausbleiblich« . . . »diese oder jene Ideen . . . von dem Verhältnis zwischen Individuum und Allgemeinheit (richtiger Gemeinschaft), vom Wesen der sozialen Zusammenhänge und Organisationen, . . . von den Beziehungen zwischen Gerechtigkeit, Macht und Zweckmäßigkeit . . . die scheinbar noch so schroff auf sich gestellte juristische Gedankenbildung« [4]). Wenn die juristische Methode nicht in eine »leere und flache Wortklauberei ausarten will«, muß sie sich bewußt an die durch die philosophische Betrachtungsweise erarbeitete »Rechtssubstanz« anschmiegen, zu der die metaphysischen und ethischen Erwägungen den Weg gebahnt haben [5]). Die materiell-inhaltlichen Grundbegriffe des Rechts, auf denen die juristische Methode fußen muß, werden somit nur durch

1) Freilich fordert Gierke von der »juristischen Methode« auch eine grundlegende Beachtung der sozialen Wirklichkeit des Rechts, seiner historischen Betätigungsformen (vgl. Labands Staatsrecht . . .«, S. 17—22). Doch bedeutet diese Forderung nur das Bestreben, die »juristische Methode« feiner zu gestalten, ihre Betätigungssphäre zu erweitern, keineswegs aber den Versuch, »die präjudizielle Frage« von der Rechtssubstanz in soziologischer, statt der philosophischer Weise, zu beantworten. Nicht die Soziologie oder die Geschichte, sondern allein die Philosophie ist nach Gierke berufen, in Ergänzung des juristischen Formalismus, die substantiellen Grundbegriffe des Rechts, auf denen jede Rechtsbetrachtung fußt, festzulegen. Vgl. die ausdrückliche Erklärung Gierkes selber in »Labands Staatsrecht . . .«, S. 96—97.

2) »Labands Staatsrecht . . .«, S. 22.

3) ibid. S. 23.

4) »Labands Staatsrecht« S. 23.

5) »Die Grundbegriffe . . .« S. 8—11.

die Philosophie gewonnen. »Alle Bemühungen, die allgemeinen Lehren des Staatsrechts ohne Parteinahme in den philosophischen Prinzipienkämpfen auf rein positiv-juristischer Basis festzustellen, laufen auf eine Selbsttäuschung hinaus«[1]). Die Abweisung philosophischer Vorfragen bedeutet also nur, »daß irgendeine Weltanschauung in unmethodischer, fragmentarischer Weise, die jeder objektiv-wissenschaftlichen Kontrolle entrückt wird«, zur Geltung gelangt. »Indem (sich) die Jurisprudenz äußerlich von der Philosophie emanzipiert, verstrickt (sie sich) in ein Netz grundloser und in sich widerspruchsvoller Meinungen, wie sie aus der am Schein klebenden und ihren Standpunkt nach Bedürfnis wechselnden naturalistischen Betrachtungsweise hervorsprießen«[2]). So »kann die Jurisprudenz des idealistischen Hintergrundes . . . nicht entbehren, wenn sie nicht das Suchen nach Wahrheit hinter der Wirklichkeit und damit sich selber aufgeben will«[3]).

Die Kritik des positivistischen Formalismus führt somit unmittelbar zur Forderung, die philosophische Erkenntnis des Rechts der juristischen Betrachtungsweise zugrunde zu legen. Denn die Philosophie als synthetische Erkenntnis der Inhaltswesenheiten darf nicht durch eine formelle Methodologie ersetzt werden; die methodologisch geklärten Rechtsbegriffe bedürfen selbst einer materiell-inhaltlichen Fundierung auf der Rechtsidee, ohne die sie nicht zu Begriffen d e s R e c h t s werden können. Die grundlegende Bedeutung der Rechtsidee, auch für die dogmatisch-juristische Betrachtungsweise (nicht nur für die Rechtspolitik!) wird von Gierke, als das eigentliche Fundament seines gesamten Systems, mit größter Energie hervorgehoben. »Ohne den bergversetzenden Glauben an die Rechtsidee« verwandelt sich das Recht in einen bloßen Namen[4]). »Mit diesem einen . . . fehlt (dem juristischen Positivismus) alles«[5]). Ohne »die Anrufung der Rechtsidee . . . als Urquell und Endziel des Rechts«, ist eine autonome Betrachtung des Rechtsgedankens ausgeschlossen[6]). Und Gierke schließt seine Polemik gegen Laband mit folgender Lobpreisung der Rechtsidee: ». . . unsterblich, für alle Macht unüberwindlich, durch keine Geschichte widerlegbar, jedes Wirrnis durchleuchtend . . . thront im ewigen Heiligtume der Menschenbrust — die Rechtsidee«[7]).

Die Rechtsidee wurde auch wirklich, wie in keinem anderen mo-

1) »Labands Staatsrecht . . .« S. 23.
2) ibid., S. 24. 3) ibid., S. 23.
4) ibid., 96—97. 5) ibid.
6) Recht und Sittlichkeit, Logos VI, S. 249—250.
7) »Labands Staatsrecht . . .«, S. 94.

dernen System, der Grundpfeiler des gesamten rechtswissenschaftlichen Baues, den wir Gierke verdanken.

Wenn man zu dieser grundlegenden Orientierung an der Rechtsidee, als Basis aller rechtlichen Erwägungen, mit den Kriterien der Stammlerschen Unterscheidung zwischen Rechtsidee und Rechtsbegriff nähertritt, so könnte es auf den ersten Blick fast scheinen, als ob Gierke ebenso wie die metaphysischen Naturrechtslehrer zwischen Rechtsidee als Bewertungsmaßstab und Rechtsbegriff als allgemeiner apriorischer algebraischer Formel, unter die schlechtes wie gutes Recht passen muß, nicht zu unterscheiden versteht. Jedoch könnte nichts falscher sein als dieser Eindruck. Wenn die Rechtsidee zur Grundlage der rechtlichen Begriffsbildung erhoben wird, so wird damit noch keineswegs die Rechtsidee mit dem Rechtsbegriffe vermengt, denn die Orientierung an der Idee ist die Regel jeder richtigen Deduktion der Kategorien [1]. Gierke unterscheidet dabei die Rechtsidee vom Rechtsbegriffe, als konstitutiver Form jedes positiven Rechts mit größter Klarheit. »Recht, sagt er, ist nur positives Recht. Nicht der Rechtsidee, sondern nur dem konkreten Gebilde, in dem sie Form und Farbe gewinnt, gebührt die Herrschaft« [2]. Es war gerade der Fehler des Naturrechts, den Gierke in allen Werken entschieden rügt [3], die Rechtsidee mit dem Rechte überhaupt und mit der es konstituierenden Form — dem Rechtsbegriffe — im Besonderen zu identifizieren. Für Gierke dagegen ist die Rechtsidee selber keineswegs Recht: die Rechtsidee liegt für ihn »außerhalb der eigentlichen Geltungssphäre des Rechts« und bildet nur »ihren immanenten obersten Leitstern . . . ihren Urquell und Endziel«, das in jedem noch »so ungleichen wirklichen Recht . . . in jeder seiner wechselnden Erscheinungsformen . . . lebendig« [4]) sein muß, denn sonst verlöre es seinen »sicheren Gehalt«, müßte überhaupt aufhören Recht zu sein.

2.

Die Ueberwindung des abstrakten Individualismus und die Lehre vom konkreten Wertganzen des geistig-sittlichen Organismus als substantieller Grundlage der Rechtsbetrachtung.

Was ist aber, nach der Lehre Gierkes, die Rechtsidee? »Die Rechtsidee«, antwortet Gierke, »ist die Idee des Gerechten, die sich

1) Vgl. »Recht und Sittlichkeit«, Logos VI, S. 250 und Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, 1914, S. 39—40.

2) »Labands Staatsrecht« . . ., S. 94.

3) Vgl. z. B. »Recht und Sittlichkeit«, Logos VI, S. 245 und »Naturrecht und Deutsches Recht«, passim.

4) Recht und Sittlichkeit, S. 246.

so wenig mit der ethischen Idee des Guten, wie mit der religiösen Idee des Gottesglaubens oder der die Wissenschaft durchwaltenden Idee des Wahren oder der ästhetischen Idee des Schönen deckt«[1]). Keine dieser Ideen ist von einer anderen unmittelbar ableitbar. Jedoch fügt sich die Rechtsidee »der Hierarchie der Zwecke (wie würden besser sagen der Werte) ein, in der jeder Selbstzweck wieder als Mittel für einen höheren Zweck erscheint«[2]). — Welchen höheren Zwecken, bzw. Werten, dient die Rechtsidee zugleich als Mittel und Selbstzweck? Diese Werte, die die eigentliche substanzielle Grundlage jeder Rechtsbetrachtung bilden und gleichzeitig außerhalb der Rechtssphäre liegen, sind, laut Gierke, die sittlichen Grundwerte der Person und der Gemeinschaft, die das materielle Wertsubstrat des Ethos bilden[3]). Die grundlegende Parteinahme in den philosophisch-ethischen Prinzipienkämpfen besteht vor allem in einer individualistischen oder universalistisch-organischen (personalistischen oder transpersonalistischen)[4]) Auffassung der Wertstrukturen. Sie konzentriert sich um die Frage nach der »Realität des Gemeinwesens«, des »Gemeinschaftsganzen«, des »Allgemeinen«, als selbständigen transpersonalistischem Werttypus. Der Individualismus negiert die selbständige Wertartigkeit des Gemeinschaftsganzen, das er in seinem Wertgehalt auf die Willensübereinstimmung autonomer Wesen zurückführt. Der Universalismus dagegen, der »das Gemeinleben als das Leben überindividueller Wesenheiten«[5]) begreift, will die selbständige Wertartigkeit der Persönlichkeit nicht anerkennen. Und dieser philosophische Streit ragt unmittelbar tief in die Rechtswissenschaft hinein, denn es handelt sich bei ihm nicht nur um die allgemeine Sicherstellung der »substantiellen«, ethischen Grundlagen des Rechts, sondern auch um die unmittelbare Erkenntnis spezifischer rechtlicher Gebilde — der Verbände —, denn »die Ordnung der Gemeinschaft kann selbst ein Teil des Rechts werden«[6]). Indem Gierke den beiden widerstreitenden Auffassungen eine dritte, synthetische gegenüberstellt, die in der Gemeinschaft »ein selbständiges Ganzes mit eigener Wesenheit erblickt«[7]) und zugleich die vollgültige selbständige Wertartigkeit der Persönlichkeit anerkennt[8]),

1) ibid., S. 244. 2) ibid., S. 246.

3) Vgl. z. B. »Die Grundbegriffe . . .« S. 87—100; »Labands Staatsrecht . . .«, S. 23; Das Wesen der menschlichen Verbände 1902, 10 ff.

4) Der Ausdruck von Lask. Rechtsphilosophie (»Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts« II. B.) S. 14 ff.

5) »Die historische Rechtsschule und die Germanisten«, S. 8.

6) Das Wesen der menschlichen Verbände, S. 3.

7) ibid., S. 10. 8) »Die Grundbegriffe . . .«, S. 98 ff.

nimmt er vorwiegend die zweite Aufgabe in Angriff, und überwindet durch seine »Genossenschaftstheorie« den einseitigen Individualismus in der Auffassung der Verbände. Doch läßt sich bei der Würdigung dieser verdienstvollen Tat die allgemeine philosophische Vorfrage über die Wertstruktur der Gemeinschaft von ihren konkreten Anwendungen innerhalb der Rechtssphäre unterscheiden. Wir werden daher in diesem Abschnitt der allgemeinen philosophischen Ueberwindung der individualistischen Art zu werten bei Gierke nachgehen, um dann in den später folgenden die Anwendung der errungenen Einsicht in die Wertstruktur des Sozialen auf Rechtsprobleme zu verfolgen.

Der ethische Individualismus, dessen Betätigung in der romanistischen Jurisprudenz und im Naturrecht Gierke mit scharfem Auge verfolgt, besteht, laut seiner Charakteristik, vor allem in der Auffassung einzelner ethischer Subjekte »als isolierter in sich abgeschlossener nur von Außen her umschränkter Willenseinheiten« [1]). Auch das Ganze der Gemeinschaft wird von dieser Richtung »in eine atomisierte und nivellierte Summe freier und gleicher Individuen aufgelöst« [2]). Die Beziehungen der Subjekte »als in sich abgeschlossener und durch sich selbst bestimmbarer Einzelwesen« [3]) erschöpfen sich in den »äußeren und mechanischen Verknüpfungen zwischen geschlossenen Willenssphären« [4]). Die individualistische Auffassung kennt nur »Trennungsverhältnisse« [5]); daher wird »das Gemeinwesen herabgesetzt zur kollektiven Einheit einer Personensumme« [6]), »die eine bloß formelle Zusammenfassung einer Mehrheit von Subjekten« [7]) darstellt. Weder die romanistische Jurisprudenz, noch das Naturrecht kommen über diese Auffassung des Gemeinwesens als mechanischer Summe hinaus. Für den eigentümlichen Wert und das Eigenwesen der Gemeinschaft haben sie kein Verständnis. Die romanistische Jurisprudenz sucht sich mit der »beliebig verwendbaren Fiktion der Vielheit, als Einheit« zu helfen [8]); den Naturrechtslehrern, von Althusius und Grotius, und besonders von Hobbes und Spinoza an bis auf Rousseau, Kant und den Fichte der ersten Periode, mit ihrem

1) Das deutsche Genossenschaftsrecht, III B, S. 36.

2) Naturrecht und Deutsches Recht, S. 29.

3) Die Genossenschaftstheorie und die Deutsche Rechtssprechung, 1887, S. 609.

4) »Labands Staatsrecht . . .«, S. 32.

5) »Die Genossenschaftstheorie«, S. 175.

6) ibid., 616. 7) ibid., 6.

8) Vgl. über den Individualismus des römischen Rechts »Genossenschaftsrecht«, Bd. III, S. 34—106.

unverrückbaren Ausgangspunkte — »der Priorität des autonomen Individuums vor der Gemeinschaft«[1] —, »blieb jeder Ausweg aus dem individualistischen Gedankenkreise versperrt«, insofern sie in atomistischer Weise die Gemeinschaft auf einen Vertrag der Individuen gründeten, der nur eine »mechanisch zusammengesetzte Summe, eine kollektive Einheit, hervorbringen konnte, . . . dessen Leben nur vom Leben der Teile geborgt wird —, und dessen Zweck ausschließlich auf die Zwecke des Einzelwesens abgestreckt ist«[2]. Eigentlich kann der mechanisch-atomistische Individualismus, wie er der Romanistik und der Naturrechtsschule eigen ist, überhaupt kein Gemeinwesen konstruieren. Da er aber ohne Gemeinschaft nicht auskommen kann, so sucht er das Problem zu lösen, indem er das Wertganze durch das formelle Wertallgemeine der Gattung und des Gesetzes ersetzt. Diesen Ersatz ermöglicht eine abstrakt-atomistische Auffassung der Individuen als einander in allem gleichartiger und identischer Willenseinheiten. So im römischen Rechte, wo die Person als eine abstrahierte Fähigkeit, gleichartige Rechte zu besitzen[3], aufgefaßt wird, so im Naturrecht, wo die souveränen Individuen als atomartig-gleiche, vollständig-identische Vertreter der allgemeinen Gattung betrachtet werden, so endlich in der Ethik Kants, wo der allgemeingültige kategorische Imperativ die spezifische, sittliche Bestimmung eines jeden im Besonderen ausschließt[4], und in der neukantischen Rechtsphilosophie Stammlers, wo das Allgemeingültige das Gemeinschaftsganze ersetzt. »Die völlig durchgeführte Abstraktion von den Unterschieden der Subjekte und deren Subsumtion unter einen farblosen Gattungsbegriff«[5] — das ist das einzig mögliche Mittel, wodurch der Individualismus die Einseitigkeit seines Standpunktes zu verhüllen versucht. Doch schon ungeachtet dessen, daß gerade der Persönlichkeit damit der größte Schaden angetan wird, wird das Problem der Gemeinschaft so auch nicht annähernd gelöst. »Eine abstrakte Verbundenheit der Individuen gibt es nicht« sagt Gierke treffend[6]. Eine bloß formelle Zusammenfassung der Individuen durch das Gesetz erzeugt noch kein Gemeinschaftsganzes; die abstrakte Gesetzmäßigkeit der Gattung muß streng vom

1) Genossenschaftsrecht, Bd. IV, S. 393.

2) Vgl. ibid., S. 276—476.

3) Genossenschaftsrecht, Bd. II, S. 26 ff; Bd. III, S. 36 ff.

4) Vgl. die einleuchtende Charakteristik von Lask. Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902, S. 5—18.

5) Genossenschaftsrecht, Bd. II, S. 30.

6) Genossenschaftstheorie, S. 343.

konkreten Ganzen der Gemeinschaft unterschieden werden, wenn man zur Erkenntnis der selbständigen Wesenheit der letzteren gelangen will. Die Gemeinschaft als »Realität«, d. h. als objektiv-gültige »selbständige Wesenheit«[1]), als »in sich begründete Einheit« ist, nach der Definition Gierkes, ein g e i s t i g - s i t t l i c h e s o r g a n i s c h e s G a n z e s[2]). Es ist ein organisches Ganzes oder ein Organismus insofern, als die Gemeinschaft als »reale Einheit« »sich nicht mit ihren Gliedern deckt«, sondern eine eigentümliche, selbständige Wesenheit aufweist, die mit keinem ihrer Teile zusammenfällt[3]). Der Terminus »Organismus« besagt, daß wir es in der Gemeinschaft nicht mit der Gattung, mit dem Wertallgemeinen, sondern mit der realen Einheit des Wertganzen zu tun haben. Die Einzelwesen als Glieder der Gemeinschaft können nicht als atomhaft-gleichartige Vertreter der Einheit gedacht werden, denn ein jeder von ihnen hat eine spezifische individuelle Stelle im konkreten Ganzen. »Sie gruppieren, gliedern und verbinden sich nach der Idee des Ganzen«[4]) und bilden in ihrer unersetzlichen »Besonderheit« ein »Ineinander«, eine »mit eigener Wesenheit begabte« »Einheit in der Vielheit«[5]), die der Individualismus mit seiner rein äußerlich abgegrenzten Willenssphäre vollständig übersieht. Also der organische Standpunkt in bezug auf die Gemeinschaft hat keinen anderen Sinn als den der Negation des abstrakten, mechanisch-atomistischen Individualismus, dem gegenüber der Eigenwert des konkreten Wertganzen der Gemeinschaft behauptet wird[6]). »Was der Mensch ist, verdankt er der Vereinigung von Mensch zu Mensch . . . . als Glieder eines Ganzen«[7]) — dies ist der Grundinhalt des »organischen Standpunktes« in der Ethik. Daß es sich dabei in keiner Weise um eine Analogie mit den natürlichen Organismen handelt, liegt nach dem bisher Gesagten auf der Hand. Gierke forscht, wie wir wissen, nach den materiell-inhaltlichen sittlichen Wertsubstanzen als ideeller Grundlage der Rechtsbegriffe und findet diese Grundlage vor allem im Wertganzen der Gemeinschaft als selbständiger Wesenheit. Der Begriff des Organismus ist hier, wie Gierke sich selbst ausdrückt, nichts anderes als die Denk-

1) Vgl. z. B. »Die Grundbegriffe . . .«, S. 93, 98—99.

2) Vgl. z. B. »Recht und Sittlichkeit«, op. cit., S. 219; »Das Wesen der Menschlichen Verbände«, S. 10—12; »Die Grundbegriffe . . .«, S. 80—85, 96 ff. u. a.

3) ibid., 70—78, 93—102.

4) Genossenschaftstheorie, S. 98.

5) ibid., S. 9, 174 ff. und passim.

6) »Die Grundbegriffe . . .«, S. 77 ff.

7) Genossenschaftsrecht, I. Bd., S. 1.

form für das das Individualwesen überragende Gemeinwesen [1]). Der Organismus ist eine Denkform der Gemeinschaft als eines konkreten sittlichen Wertganzen; er hat daher, wie Gierke selber mehrmals erwähnt, mit dem naturwissenschaftlichen Begriffe des Organismus nichts zu tun [2]) und wird unzweideutig als sittlich-geistiger Organismus bezeichnet, was bedeutet, daß dieser Begriff einen Inhalt umschließt, der im Reiche der ethischen Werte liegt. — Wenn Jellinek, auf die Kantische Definition des Organismus als eines Gebildes, in welchem alles Zweck und wechselseitig Mittel ist, sich berufend, Gierke einwendet, der Begriff des Organismus sei teleologisch, er könne, »da einen objektiven Zweck zu begreifen unser Erkenntnisvermögen übersteige«, nur als eine »subjektive Synthese« gelte, »der eine objektive Wahrheit beizumessen, einen Sprung vom Empirischen ins Metaphysische bedeutet« [3]), so muß dem entgegengehalten werden, daß das Erkennen von Naturzwecken scharf vom Erkennen der sittlichen Zwecke zu unterscheiden ist. Wenn in der Naturwissenschaft der Zweckbegriff nur als Mittel dient, die komplizierten »organischen« Vorgänge bis zur Grenze des Möglichen in kausal-mechanische Verhältnisse zu zerlegen, so spielt der Zweckbegriff in der Ethik eine ganz andere Rolle: ohne die Erkenntnis der objektiven ethischen Selbstzwecke ist überhaupt keine Ethik möglich, denn die Lehre von den Selbstzwecken bildet den eigentlichen Inhalt einer jeden Ethik, wie formalistisch sie auch aussehen mag. Die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis der sittlichen Zwecke abzulehnen, heißt nicht, »als Erkenntniskritiker gegen die Dogmatik auftreten« [4]), sondern in relativistischer Weise einen ethischen Agnostizismus predigen, dem auch wirklich Jellinek nahe stand. So behält Gierke, wenn man seine Lehre vom geistig-sittlichen Organismus, als die Lehre von der Denkform des ethischen Wertganzen der Gemeinschaft erfaßt, erkenntnistheoretisch vollständig recht gegen die Angriffe Jellineks: er behauptet in seiner Lehre mit besten Gründen die Objektivität der Erkenntnis der sittlichen Werte. — Und von hier aus ist es auch leicht, den weiteren Sinn des Begriffes des Organismus bei Gierke zu ermitteln. — Während für die Relativisten, wie z. B. für Radbruch, es keine »beweisbare Entscheidung in der Auswahl« zwischen personalistischem und transpersonalistischem Standpunkte in der Ethik gibt,

---

1) Genossenschaftsrecht, Bd. III, S. 1; Bd. I, S. 6.

2) Vgl. oben S. 2, Anm. 5.

3) Vgl. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, II. Aufl., S. 145—146.

4) Wie es Jellinek (Allgemeine Staatslehre, S. 146, Anmerkung) vermeint.

sondern nur eine Stellungnahme nach subjektivem Ermessen, wobei die Kluft zwischen den beiden Standpunkten als unüberbrückbar angesehen wird [1]), ist, nach der Lehre Gierkes, eine objektiv-gültige, beweisbare Entscheidung im Streite um die ethischen Werte möglich, und als allgemein-gültige Erkenntnis geht diese Entscheidung in der Richtung zur Synthesis zwischen dem Individualismus und Universalismus, den personalen und transpersonalen ethischen Werten. Die Ueberwindung des Gegensatzes zwischen der personalistischen und transpersonalistischen Auffassung der ethischen Werte, die zu einer gleichzeitigen Anerkennung sowohl des selbständigen Eigenwertes der Gemeinschaft, als der einzelnen Person führt, bildet die Grundidee aller Ausführungen Gierkes [2]). »Weder die Besonderheit des einzelnen, noch die Zugehörigkeit zur Allgemeinheit (richtiger Gemeinschaft) läßt sich fortdenken«, lesen wir in den »Grundbegriffen . . .«, »ohne das Wesen des Menschen zu negieren«. »Von diesem Standpunkte aus müssen wir sowohl der menschlichen Gemeinschaft als dem Einzelwesen volle Realität und einheitliche Wesenheit zusprechen« [3]). — Wie ist das aber möglich? Wie können sich der individualistische und der universalistische Standpunkt harmonisch versöhnen? Der Einblick in die Geschichte der Philosophie könnte zunächst zu einem ausgesprochenen negativen Resultat führen. Die antike Ethik auf ihren Höhepunkten bei Plato und Aristoteles erkannte die ethische Substanzialität des Gemeinschaftsganzen, negierte aber auf das entschiedenste die selbständige Wertwesenheit der Persönlichkeit [4]). Und auch bei Hegel muß, trotz der mächtigen Einwirkung des christlichen und des germanischen Geistes auf ihn, derselbe Sachverhalt konstatiert werden. Daß dem Individualismus die Erfassung der Wertwesenheit der Gemeinschaft unmöglich war, haben wir schon gesehen. Wo ist denn der Weg zur Synthesis zwischen Individualismus und Universalismus zu finden? Vielleicht könnte auch hier die Lehre vom konkreten Wertganzen, durch die der abstrakte Individualismus des Wertallgemeinen überwunden wurde, die Richtlinien abgeben? — Sicherlich führt die konkrete, statt der abstrakten Wertungsmethode, direkt zur Erfassung des »Wertwesentlichen«, des »Wertindividuellen« [5]), sowohl im Gemeinschaftsganzen,

---

1) Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, 1914, S. 89—92.

2) Vgl. besonders klar: »Die Grundbegriffe . . .«, S. 93—102 und »Genossenschaftsrecht«, Bd. I, S. 1—5; B. II, S. 40—42, 129—130.

3) S. 93.

4) Genossenschaftsrecht, Bd. III, S. 5—34.

5) Vgl. dazu Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902, S. 201 ff.

als in der einzelnen Person. So wird durch die Lehre vom konkreten Ganzen des sittlich-geistigen Organismus auch unmittelbar eine neue Auffassung der Person begründet, als einer in ihrer spezifischen Eigenart von anderen unersetzbaren Individualität, die ihre eigentümliche Stelle im Ganzen einnimmt. Die Person wird hier in der Fülle ihrer konkreten Eigentümlichkeiten und gerade als solche als Teil des Ganzen bestimmt [1]). Doch insofern dabei der Selbstzweck der Persönlichkeit nicht anerkannt und das Ganze der Gemeinschaft als eine »die Vielheit in sich auflösende Einheit« verstanden wird, führt die konkret-individualistische Auffassung der Persönlichkeit nur zu ihrer vollständigeren Unterwerfung unter das Ganze. Hegel kann in dieser Hinsicht als besonders belehrendes Beispiel dienen. — Wenn somit die konkrete Wertungsmethode für sich allein nicht ausreicht, um zur Synthesis zwischen Universalismus und Individualismus zu gelangen, so müssen augenscheinlich zu ihr noch andere Prinzipien hinzutreten. Diese Prinzipien, auf die Gierke in seiner Lehre ausdrücklich hinweist, sind: einmal eine neue Auffassung des Ganzen als einer Einheit, die nicht nur das selbständige Fortbestehen der Vielheit der Glieder nicht ausschließt, sondern direkt voraussetzt, wobei sich Einheit und Vielheit gegenseitig fördern und harmonisch verbinden [2]); und sodann die Erkenntnis, daß die einen Selbstzweck darstellende konkret-individuelle Persönlichkeit nur durch Gegenüberstellung mit anderen Persönlichkeiten, also durch wechselseitige Korrelation mit anderen, erzeugt wird. Diesen zweiten Punkt hat Gierke nur gelegentlich gestreift, jedoch bildet er die Voraussetzung aller seiner Ausführungen. »Der Mensch«, lesen wir in den »Grundbegriffen . . .«, »kann kein Selbstbewußtsein haben, ohne sich gleichzeitig als Besonderheit und als Teil der Allgemeinheit zu wissen« [3]). Somit sind die Individuen und die Gemeinschaft ebensowohl für sich, als »doch gleichzeitig für einander da« [4]). Sie setzen sich einander voraus und erzeugen einander. Das ethische Selbstbewußtsein des Einzelnen erzeugt sich im Akte der Gegenüberstellung zu anderen Ichs und in demselben Akte werden die anderen Ichs und ihre Gemeinschaft erzeugt. »Ohne Du kein Ich, ohne Ich kein Du«. »Was der Mensch ist, verdankt er der Vereinigung von Mensch zu Mensch« — so fängt Gierke sein monumentales Werk über das Genossenschaftsrecht an [5]). »Der Personenbegriff«, lesen wir daselbst, »indem er von vornherein den sittlich

1) Genossenschaftsrecht, Bd. II, S. 32—39, 906; Bd. III, S. 109—110, 112.

2) Vgl. bes. Genossenschaftstheorie, S. 74—332.

3) S. 93. 4) Genossenschaftsrecht, II. Bd., S. 42.

5) Bd. I., S. 1.

gebundenen Willen in seiner Beziehung zu anderen Willen vorstellt, fordert die Determinierung der Gesamtpersönlichkeit durch ihre verbundene Personen-Gesamtheit«[1]. Es ist die Fichtesche Lehre von der Erzeugung der ethischen Ichs durcheinander und im selben Akte der Gemeinschaft, die bei Gierke hier durchschimmert[2]. — Und gerade diese Lehre führt unmittelbar, als zu ihrer logischen Voraussetzung, zur Gierkeschen Lieblingsidee, zum eigentlichen Grundpfeiler und Zentrum seines ganzen rechtswissenschaftlichen Schaffens: zur »harmonischen Vereinigung der Einheit und Vielheit in der Gesamtheit«, — zur Erkenntnis, daß das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit »keineswegs lediglich das des Gegensatzes, sondern zugleich das der Zusammengehörigkeit ist«[3] — und daß »Einheit und Vielheit für einander da sind, in ihrer gegenseitigen Bedingtheit Zweck und Mittel zugleich«[4]. Denn dieses eben ist die einzige Möglichkeit, die korrelative Erzeugung der Individuen und der Gemeinschaft in einem Akte zu denken: die Konstruktion eines neuen Begriffes des Ganzen, in dem die Einheit und Vielheit sich gegenseitig bedingen und begründen. Ein Ganzes dieser Art bezeichnet Gierke gerade durch den Terminus »Organismus«, und dieses ist der weitere, speziellere Sinn des Organischen bei Gierke, neben dem allgemeineren, vorhin auseinandergesetzten. Ein organisches Ganzes ist für Gierke ein solches Gebilde, in welchem die Einheit des Ganzen und die Vielheit der Glieder sich gegenseitig erzeugen, setzen und bestimmen. Hermann Cohen hat in seiner Logik diese Art der Einheit »System« genannt und ihre logische Struktur in tiefgründigen Ausführungen aufgedeckt[5]. Die Kategorie des Systems bei Cohen und des »Organismus« als harmonischer Koordination der Einheit und Vielheit in der Gesamtheit bei Gierke, decken sich ihrem logischen Gehalte nach vollständig. Cohen setzte das »System« als wechselseitige Erzeugung der Einheit und der Glieder einerseits dem »Ganzen«, verstanden als Summe seiner Teile, und andererseits der »Allheit« gegenüber. Das System unterscheidet sich vom metaphysischen Ganzen dadurch, daß es dialektisch ist, und daß seine Glieder nicht fertige, sich mechanisch summierende Teile, sondern in Korre-

1) Bd. II, S. 906.

2) Vgl. z. B. Fichte, System der Sittenlehre, 1798, S. W. Bd. IV, S. 221, »Grundl. des Naturrechts«, S. W. Bd. III, S. 26—48; »System der Sittenlehre« 1812, Nachl. Bd. I, S. 61—66; »Tatsachen des Bewußtseins« 1813, Nachl. Bd. I, S. 545—552; »Thatsachen des Bewußtseins« 1810—11, S. W., Bd. II, S. 600 bis 677.

3) Genossenschaftsrecht, Bd. II, S. 906.

4) ibid.

5) Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, I. Aufl. 1902, S. 280—338.

lation miteinander und der Einheit erzeugte Elemente darstellen [1]; hier bewährt sich die idealistische Kraft des Systems, dessen Einheit immer eine offene bleibt [2]. Und von der Allheit als »unendlicher Einheit«, die »keine Rücksicht auf den Einzelwert jedes Gliedes nimmt, die sie nur zusammenfaßbar macht und durch jedes Glied vollgültig vertreten werden kann« [3], unterscheidet sich das System dadurch, daß es bei ihm gerade auf die Spezifikation der Glieder, die in ihrer eigentümlichen Beschaffenheit die Einheit des Systems bedingen, ankommt [4]; denn das System stellt gerade die Einheit der Besonderheiten dar, die durch keines seiner Glieder vertreten werden kann [5]. Cohen unterscheidet drei Arten des Systems: 1. das relative System der gegenseitigen Wirkung und Gegenwirkung, als Prinzip der mathematischen Naturwissenschaften [6]; 2. das System des biologischen Organismus, das sich auf den Zweckbegriff als Ordnungsbegriff, der zur Kausalität hinführt, gründet [7]; 3. das geistig-sittliche System der ethisch ebenbürtigen und gleichberechtigten Selbstzwecke, das sich auf den Zweckbegriff als normativen Begriff gründet und »Gemeinschaft« genannt wird [8]. Eben dieses ethische System meint Gierke, wenn er vom geistig-sittlichen Organismus spricht und seine tiefgründigen Lehren von der harmonischen Versöhnung der Einheit und der Vielheit in der Gesamtheit, wie er sie in seinerGenossenschaftstheorie vertritt und in allen Gebieten der Rechtswissenschaft fruchtbar macht, bilden nur eine folgerichtige Anwendung der Kategorie des Systems auf die Rechtsprobleme. Cohen dagegen hat in seiner »Ethik des reinen Willens« den Standpunkt des Systems aufgegeben und ihn wieder durch die Allheit ersetzt — die Gemeinschaft in der abstrakten, gattungsartigen Menschheit aufgelöst. Der Grund dieses Abfalls von seinem eigenen ursprünglichen Standpunkte war der abstrakte Rationalismus, den Cohen niemals überwinden konnte, am wenigsten in der Auffassung der ethischen Persönlichkeit und im Begriffe des sittlichen Gesetzes. Die Person blieb für Cohen ebenso wie für Kant ein abstrakter, gattungsartiger Begriff, nicht eine konkrete Wertindividualität, die ihre spezifische sittliche Bestimmung zu erfüllen hat, und das sittliche Gesetz blieb daher für ihn immer die allgemeine, abstrakte Regel, nicht ein »individuelles Gesetz«. Dadurch verflüchtigt sich die Gemeinschaft als System abstrakt-gleichartiger

1) ibid., S. 281—284, 325—326. 2) ibid., S. 325.
3) ibid., S. 286, 326. 4) ibid., S. 327.
5) ibid. 6) ibid., S. 282—298.
7) ibid., S. 299—321. 8) ibid., S. 332—338.

Selbstzwecke allmählich in die abstrakte Menschheit, um auf diese Weise in der Allheit unterzugehen [1]). Die abstrakte Auffassung der Glieder des Systems richtet es selbst zugrunde; ein System muß, um sich als solches zu bewähren, ein konkretes System sein. Das ist der Grund, warum Cohen die tiefe Lehre Gierkes von der harmonischen Koordination der Einheit und Vielheit in der Gesamtheit in seiner Ethik gänzlich mißverstanden hat und in scharfer Polemik ablehnt [2]). Und doch stellt Gierkes Lehre von der der Vielheit immanenten Einheit in der Gesamtheit in ihrer ganzen grundlegenden Bedeutung für seine rechtswissenschaftlichen Lehren nichts anderes dar als die folgerichtige Anwendung der von Cohen viele Jahre später mit logischer Klarheit erarbeiteten Kategorie des Systems.

Gierke wurde in dieser seiner bahnbrechenden Lehre vom geistig-sittlichen Organismus, als einer gegenseitigen Bedingtheit von Einheit und Vielheit im System, durch seine Auffassung der Person, als konkreter Wertindividualität unterstützt. Die Quellen dieser Auffassungsweise wurden von Gierke einerseits im Christentume, andererseits im germanischen Geiste gesucht. Während die Römer einem rein abstrakten Begriffe der Persönlichkeit huldigten [3]), entwickelte das Christentum, nach Gierke, zuerst die Auffassung des Individuums in seiner besonderen spezifischen Eigentümlichkeit, »als unersetzbares Element des allumfassenden göttlichen Seins« [4]). Das Christentum brachte zuerst die spezifisch religiös-sittliche Bestimmung und Aufgabe jeder Person in ihrer Besonderheit zum Bewußtsein. Als unsterbliche Persönlichkeit empfing im Christentum »das menschliche Individuum einen absoluten Wert und einen transzendentalen Zweck« [5]), somit konkrete Wertindividualität. Eine weitere Stütze dieser Idee wurde der germanische Geist, wie er in der mittelalterlichen Ordnung und Weltanschauung seinen Ausdruck fand. Für die Germanen war die Persönlichkeit immer ein Selbstzweck in ihrer Besonderheit, nicht ein farbloser Gattungsbegriff, wie bei den Römern [6]). Und

---

1) Vgl. Cohen, Ethik des reinen Willens, 1904, S. 4 ff., 140, 303 ff. und passim.

2) ibid., S. 218—221. In charakteristischer Weise ist für Cohen jede Vielheit — Mehrheit, jede Einheit — Allheit (S. 221). »Vielheit ist nicht Gesamtheit; Vielheit ist Mehrheit. Gesamtheit ist Allheit. Einheit ist vorzugsweise Allheit, sonst nur Einzelheit, welche der Mehrheit zugehört. Das ist der Fehler in dieser ganzen Operation mit den Begriffen Einheit, Vielheit und Gesamtheit« (S. 220). So vergißt Cohen in seiner Polemik gegen Gierke seine eigene Lehre von der Kategorie des Systems in ihrem grundlegenden Unterschiede von der Allheit.

3) Vgl. bes. Genossenschaftsrecht, Bd. III, S. 34—39, Bd. II, S. 27—30.

4) ibid., Bd. III, S. 106—110. 5) ibid., 107. 6) ibid., Bd. II, S. 30.

darum war für die Germanen der individuelle Wille »nicht eine absolute, sondern eine sittlich beschränkte Willensmacht«, begrenzt »durch gegenseitige Beziehungen verschiedener Willen zueinander« [1]. »Der germanische Freiheitsbegriff trug von je die Schranke eines objektiven, durch das sittliche Gemeinbewußtsein gegebenen Maßes in sich« [2]. Daher wurde die Persönlichkeit im germanischen Geiste als eine konkrete Wertindividualität aufgefaßt, stets als Glied eines Gemeinschaftsganzen gedacht. Die Germanen konnten nicht das Gesamtheitsganze ohne die Glieder und die Glieder in ihrer spezifischen Individualität ohne das Ganze denken [3]. Darum ist, nach Gierkes Ueberzeugung, der germanische Geist am meisten zur Synthesis (von Universalismus und Individualismus) geeignet [4]. Während im Christentum die Einsicht in das richtige Verhältnis zwischen konkreter Individualität und Gemeinschaft bald durch die Auffassung der Kirche als Anstalt verdrängt und verschoben wurde [5], drängt der germanische Geist im Mittelalter immer wieder dazu, die Synthesis zwischen Personal- und Transpersonalwert im Ganzen des geistig-sittlichen Organismus, als einer Harmonie der Einheit und Vielheit, aufrecht zu erhalten [6]. Denn die Germanen »suchen (nach ihrer Grundanschauung) den Lebenszweck des Individuums nicht ausschließlich in ihm selbst, aber auch nicht ausschließlich ... außer ihm, ... vielmehr lebt jeder zugleich für sich und für das Ganze. Beides scheint uns (den Germanen) in den letzten Zielen eins zu sein. So ist uns auch das Allgemeine (NB.! im Sinne der Gemeinschaft) nirgends bloß Mittel der Selbstsucht, sondern ein durch sich bestehender höherer sittlicher Zweck; und ebenso ist uns das Individuum nirgends bloß Mittel für das Allgemeine, sondern es trägt seinen nächsten Zweck und Wert in sich selbst. Aber das letzte Ziel, an welchem wir die sittliche Berechtigung allgemeiner (NB.! im Sinne transpersonaler) und individueller Zwecke messen, ist die harmonische Uebereinstimmung beider« [7].

Wir lassen die Frage auf sich beruhen, inwiefern die Gierkesche Ableitung der Synthesis von Individualismus und Universalismus aus dem Urgrunde des germanischen Geistes sachlich berechtigt und methodisch stichhaltig ist [8]. Wir forschen nur nach dem systemati-

1) ibid., S. 130. 2) ibid., S. 131.

3) ibid., S. 38—42, 906. 4) ibid., Bd. I, S. 3.

5) ibid., III. Bd., S. 111—128.

6) Vgl. ibid., III. Bd., S. 186—644.

7) Genossenschaftsrecht, Bd. II, S. 42.

8) Wenn diese Frage aufgeworfen würde, müßten wir sie entschieden bezweifeln.

schen Bestande der eigenen Ansichten Gierkes, die hier zum Ausdruck gelangen. Und insofern können wir uns nicht der Einsicht entziehen, daß Gierke im Prinzip gerade das gelungen ist, was Cohen in seiner Ethik vergebens anstrebte: eine Synthesis zwischen Personal- und Gemeinschaftswert, zwischen individueller und sozialer Ethik auf Grund des Prinzips des Systems, als Harmonie zwischen Einheit und Vielheit, Gliedern und Ganzem, die sich gegenseitig erzeugen und setzen. Die Lehre von dieser Harmonie der Einheit und Vielheit im Wertganzen der Gemeinschaft, verstanden als System der konkreten Wertindividualitäten, als spezifischer ethischer Selbstzwecke — das ist der letzte Sinn der Gierkeschen Idee des geistig-sittlichen Organismus. Der »organische« Standpunkt bedeutet bei Gierke den Standpunkt dieser Synthese und nichts weiter: es ist nur eine Ausdrucksform für die Idee des konkreten ethischen Systems, als Wertganzem. Hier wird, den Worten Gierkes zufolge, »das Verhältnis des Ganzen zu seinen Gliedern und der Glieder zueinander als ein Verhältnis voller Gegenseitigkeit gedacht; hier (werden) die Prinzipien der Einheit und der Vielheit als gleich reale und notwendige Elemente (des Ganzen) gesetzt«[1]. Deshalb findet die Gemeinschaft »zwar gleich jeder Person ihren nächsten Daseinszweck in sich selbst — aber sie ist zugleich Mittel für die Sonderzwecke der sie bildenden Einzelnen. Und ebenso sind die Einzelnen, während sie zunächst in ihrer Besonderheit sich selbst Zweck bleiben, zugleich die Vermittler eines höheren Gemeinzweckes. Einheit und Vielheit sind für einander da und in ihrer gegenseitigen Bedingtheit Zweck und Mittel zugleich«[2].

Wenn wir ergänzend die Frage aufwerfen, in welchem philosophischen Lehrgebäude eine systematische Entwicklung und Begründung der ethischen Voraussetzungen Gierkes zu finden ist (ganz unabhängig davon, ob wirklich ihre Quellen im germanischen Urgeiste liegen, denn, sollte diese Genealogie auch richtig sein, so könnte die Tendenz jenes Geistes nur in philosophischen Systemen ihren wissenschaftlichen Ausdruck finden), so muß die Antwort für jeden Sachkundigen unzweifelhaft erscheinen. Die Synthesis zwischen Individualismus und Universalismus auf Grund der Lehre vom konkreten ethischen Wertganzen gehört zu den größten Errungenschaften der späteren Sittenlehre Fichtes in ihrem Gegensatze zu Kants individualistischem Formalismus und Hegels objektivistischem Universalismus[3]. Der

---

1) Genossenschaftsrecht, Bd. III, S. 109—110.

2) ibid., Bd. II, S. 906.

3) Lask war der erste, der auf diese grundlegende Errungenschaft Fichtes

Standpunkt des »realen Ganzen«, den Fichte schon in dem zweiten Teile der »Grundlage des Naturrechts« (1797) gegen den atomistischen Individualismus formulierte [1]), um ihn um die Wende des Jahrhunderts in immer tiefer bohrendem Gedankengange, der in der Sittenlehre und Rechtslehre 1812 und Staatslehre 1813 mündet, in eine synthetische Lehre von der besonderen Bestimmung jedes Einzelnen als unersetzbaren Gliedes eines Wertganzen der Gemeinschaft, dessen Einheit ebenso wie die Persönlichkeit eines jeden in korrelativer gegenseitiger Setzung (Genesis) erzeugt wird, entspricht vollständig dem Prinzip des geistig-sittlichen Organismus bei Gierke. Fichte selbst wendet öfters den Terminus Organismus an, soweit er den mechanischen Individualismus zu bekämpfen hat [2]), und dabei selbstverständlich in jenem ausgesprochenen ethischen Sinne, den wir auch bei Gierke feststellten. So kann diese in die Augen springende Verwandtschaft zwischen den Grundmotiven der späteren Sittenlehre Fichtes und Gierkes ethischen Voraussetzungen zur Erhärterung der von uns versuchten Interpretation des »organischen« Standpunktes Gierkes dienen [3]).

3.

Die Beziehungen zwischen Recht und Sittlichkeit nach der Lehre Gierkes.

Wir haben im vorigen Abschnitt die substantiellen ethischen Grundlagen aufgedeckt, auf die Gierke sein rechtsphilosophisches

---

hinwies. Vgl. Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902, S. 201—211, 240—270 und passim; vgl. jetzt auch H. Freyer, Das Material der Pflicht. Eine Studie über Fichtes spätere Sittenlehre (Kantstudien, Bd. XXV). Der Verfasser dieses Aufsatzes bezweckt eine ausführliche Darstellung der Fichteschen Synthesis zu liefern, in einem Buche betitelt: »Personal- und Gemeinschaftswert in der Ethik Fichtes. Eine Studie über Fichtes Lehre vom sittlichen Ideal«, dessen erste Lieferung: »Die Einheit der Fichteschen Philosophie«, bereits erschienen ist (Berlin, Verlag Arthur Collignon, 1922).

1) Vgl. Fichte, S. W., Bd. III, S. 202—204, 207—209.

2) Vgl. z. B. Fichte, »Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters«, 1806, XI. Vorles., S. W., B. VII, S. 157 ff.: »Reden an die Deutsche Nation«, 1808, Rede 7 und 8; Rechtslehre 1812, Nachlaß, Bd. II, S. 501 und passim.

3) Gierke selber hat in seiner Rede: »Das Wesen der menschlichen Verbände« die Bedeutung Fichtes in der Ueberwindung des atomistischen Individualismus gestreift: »Man mag den Uebergang, den Fichte in seiner Soziallehre vom reinen naturrechtlichen Individualismus zu der Ansicht von der Wirklichkeit und dem Eigenwert der Gemeinschaft vollzog, in seinen verschiedenen Stadien verfolgen, um die Tiefe der Bewegung zu messen.« S. 10.

System gründet. Wir müssen nun über die Lösung einer grundlegenden rechtsphilosophischen Frage bei Gierke berichten, die sich unmittelbar an die ethische Grundlegung anschließt, ja durch die Entscheidung in diesem Gebiete grundsätzlich vorausbestimmt wird — über das Problem des Verhältnisses zwischen Recht und Sittlichkeit. — Die individualistische Auffassungsweise, die keine selbständige Wertartigkeit der Gemeinschaft anerkennt und das Gemeinschaftsganze in der gattungsartigen, allgemeinen Gesetzmäßigkeit auflöst, müßte das Recht gänzlich aus der sittlichen Sphäre ausschließen, es vollständig vom Ethos trennen. Wenn dieses Resultat aus Mangel an Folgerichtigkeit gewöhnlich vermieden wird, so ist jedoch immer die individualistische Auffassungsweise an einer schroffen Auseinanderreißung von Recht und Sittlichkeit, an einer Zersprengung des Ethos in zwei zusammenhanglose Teile zu erkennen, von denen der eine der äußeren, der andere der inneren Sphäre zugewiesen wird, wie es schon von Pufendorf angebahnt war und in klassischer Weise von Kant entwickelt wurde. — Die universalistische Auffassungsweise dagegen mit der ihr eigenen Auflösung der Wertartigkeit der Person im Gemeinschaftsganzen erhebt nicht nur vollständig das Recht in die sittliche Sphäre, sondern entfaltet auch unabweislich die Tendenz, die Sittlichkeit im Rechte, als Kulminationspunkte des Ethos, aufzuheben, die Ethik in eine allumfassende Rechtsphilosophie zu verwandeln, wie es die klassischen Beispiele von Plato und Hegel mit besonderer Klarheit bezeugen. — Welche Auffassung des Verhältnisses zwischen Recht und Sittlichkeit entspricht nun dem synthetischen Standpunkte der Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaftsganzem, als einander erzeugender und voraussetzender Wertwesenheiten? Eine Auseinanderreißung von Recht und Sittlichkeit ist hier ausgeschlossen, insofern die selbständige ethische Wesenheit der transpersonalen Werte grundsätzlich anerkannt wird; — ebenso aber ist auch die universalistische Auflösung der Sittlichkeit im Rechte von vornherein abgelehnt, da jede Persönlichkeit als selbständige Wesenheit und Selbstzweck betrachtet wird. Welcher Weg bleibt noch für die Beantwortung der Frage möglich? Es können, rein systematisch gesprochen, zwei Wege eingeschlagen werden, um das Recht von der Sittlichkeit nicht abzulösen, ohne es gleichzeitig mit ihr zu identifizieren. Entweder muß das Recht als notwendige Stufe, als unumgängliches Mittel zur Erlangung sittlicher Zwecke bestimmt werden, oder Recht und Sittlichkeit müssen als zwei einander durchschneidende Sphären gedacht werden, von denen einige Teile zusammenfallen und andere auseinandergehen. Den ersten Weg ist Fichte

in seiner späteren Rechtslehre in überaus glücklicher Weise gegangen, den zweiten Weg hat Gierke in seinem Aufsatze »Recht und Sittlichkeit«[1]) beschritten. — Gierke tritt hier gegen den groben Fehler auf, die »Sonderung von Recht und Sittlichkeit mit ihrer Trennung zu verwechseln«[2]). Die fortschreitende Sonderung — Verselbständigung von Recht und Sittlichkeit, lehrt Gierke, ist in der gesamten Kulturbewegung angelegt [3]) und wird durch die Idee des geistig-sittlichen Organismus gefordert. Jedoch darf diese Sonderung nicht in eine Trennung, in eine Entfremdung von Recht und Sittlichkeit, wie sie dem mechanischen Individualismus eigen ist, ausarten. Eine derartige Zerspaltung des Ethos ist mit dem Prinzip des geistig-sittlichen Organismus unvereinbar. »Gibt es ein wirkliches Gemeinleben der sozialen Körper, so muß ihm eine zentrale Lebenseinheit entsprechen, die sich in allen seinen Funktionen auswirkt« . . ., die das »Gesonderte in den für das Ganze notwendigen Zusammenhang setzt und die verselbständigten Teileinheiten höheren Einheiten einordnet, in denen sich die Gegensätze lösen« [4]). Die »Sonderung von Recht und Sittlichkeit« sucht Gierke dadurch durchzuführen, daß er Recht und Sittlichkeit als »zwei selbständige Normensysteme mit ungleicher Beschaffenheit ihrer normativen Funktionen« [5]) bestimmt, die jedoch »nach ihrem Herrschaftsbereiche zweien sich schneidenden Kreisen gleichen« [6]). »Was außerhalb des Schnittpunktes liegt, ist alleiniges Herrschaftsgebiet des Rechtes oder der Sittlichkeit. Was in das Kreissegment hineinfällt, unterliegt der Herrschaft beider« [7]). Somit unterscheidet Gierke im Verhältnis zwischen Recht und Sittlichkeit drei Sphären: diejenige der Alleinherrschaft des Rechts, diejenige der Alleinherrschaft der Sittlichkeit, und dazwischen endlich »das umfangreiche Gebiet der gemeinsamen Herrschaft beider« [8]). »Auf diesem Gebiete können rechtliche und sittliche Normen bei aller Verschiedenheit ihrer Ausgangspunkte, ihrer Wirkungsweisen und ihrer Ziele im Ergebnis zusammentreffen und einander ergänzen und stärken« [9]). »Allein . . . stimmen auch hier ihre Aussagen über das Dürfen und Sollen überein, so decken sie sich inhaltlich, sind aber durchaus nicht identisch, bleiben vielmehr ihrem Wesen nach ungleichartige Willensbestimmungen«[10]). — Aus diesen Zitaten ist leicht zu ersehen, daß die Verbindungsfäden zwischen Recht und Sittlichkeit, die Gierke trotz ihrer Sonderung herstellen will »zwecks ihrer freundnachbar-

1) Logos Bd. VI, 1916/1917. 2) ibid., S. 220.
3) ibid., S. 220—222. 4) ibid. 5) ibid., S. 227.
6) ibid., S. 232. 7) ibid.
8) ibid., S. 283, vgl. S. 232—243. 9) ibid. 10) ibid., S. 248.

lichen gegenseitigen Unterstützung«[1]), bei ihm äußerst locker ausfallen; ja, — daß Recht und Sittlichkeit trotz ihrer »Berufung einander zu ergänzen«, doch voneinander isoliert werden. Der Grund dazu liegt darin, daß Gierke von der Kantischen Unterscheidung von Recht und Sittlichkeit trotz gänzlich anderer ethischer Grundlagen sich nicht vollständig genug befreien konnte. »So viel Recht und Sittlichkeit«, lesen wir bei Gierke, »als unbedingte Normen für freies menschliches Wollen miteinander gemein haben, so unterscheiden sie sich doch fundamental dadurch, daß das Rechtsgesetz auf das äußere, das Sittengesetz auf das innere Betragen des Willensträgers hinzielt. . . . Das Recht erlaubt, gebietet und verbietet menschliches Handeln. . . . Das Sittengesetz dagegen wendet sich an die Gesinnung«[2]). »Das Recht (ist daher) zur Alleinherrschaft berufen, wo lediglich das äußere Verhalten des Menschen in Frage steht, sein inneres Verhalten dagegen nicht in Frage kommt«[3]). »Die Sittlichkeit ist zur Alleinherrschaft berufen, wo lediglich die innere Willensbestimmung in Frage steht. Im Zwischengebiete des gemeinsamen Herrschaftsbereiches kommen dagegen sowohl äußeres als inneres Verhalten gleichzeitig in Betracht«[4]). »Hier werden Wort und Tat an der Gesinnung gemessen, und dieses verlangt die Betätigung im Wirken«[5]). — Es ist leicht einzusehen, daß eigentlich nur dieses Zwischenreich den ethischen Voraussetzungen Gierkes entspricht. Die Auseinanderreißung zwischen Handlung und Gesinnung ist gerade das Ergebnis des mechanischen Individualismus, den Gierke so energisch bekämpft. »Der rein äußerlichen Willensabgrenzung der isolierten Individuen«, wie sie dem Naturrecht und der Romanistik eigen ist, hat er doch selber den genossenschaftlich-organischen Standpunkt der sittlichbeschränkten rechtlichen Willensmacht als »einer in das innere Leben hineinragenden Willensgebundenheit«[6]) gegenübergestellt, und gegen die Isolierung vom Inneren und Aeußeren in der Gesamtperson grundlegenden Einspruch erhoben. Um so weniger folgerichtig muß die Abtrennung von Gesinnung und Handlung im Verhalten des einzelnen ethischen Subjekts erscheinen. Der kontinuierliche Uebergang vom Inneren ins Aeußere, von Handlung zu Gesinnung, die nur in wechselseitiger Korrelation, als ethisch-relevantes Verhalten gedacht

---

1) ibid., S. 242.

2) ibid., S. 229, vgl. S. 222—230; »Die Grundbegriffe . . .«, S. 102—107.

3) »Recht und Sittlichkeit«, S. 232.

4) ibid., S. 233. 5) ibid.

6) Vgl. z. B. Genossenschaftsrecht, Bd. II, S. 130, Genossenschaftstheorie S. 643, Das Wesen der menschlichen Verbände S. 12.

werden können, steht im vollständigen Parallelismus zu der von Gierke klar erfaßten gegenseitigen Setzung der Einheit und der Vielheit im Ganzen des geistig-sittlichen Organismus. Neuerdings hat Hermann Cohen in seiner »Ethik des reinen Willens« die Auseinanderreißung von Innerem und Aeußerem im ethischen Verhalten einer grundlegenden Kritik unterzogen und das vollständige Ineinander von Handlung und Gesinnung als erste Voraussetzung jeder ethischen Betrachtung überhaupt nachgewiesen und in der Kontinuität des Uebergangs zwischen Aeußerem und Innerem das a priori jeder ethischen Handlung festgelegt [1]). In diesem Punkte muß Cohen vor Gierke recht behalten! —

Somit kann vom Standpunkte der folgerichtig durchgeführten ethischen Voraussetzungen Gierkes selber nur das Gebiet der gemeinsamen Herrschaft von Recht und Sittlichkeit, wo ein Ineinander von äußerem und innerem Verhalten besteht, anerkannt werden. Damit ist das Problem des Verhältnisses von Recht und Sittlichkeit von neuem gestellt. Es gibt aber nur noch einen logisch möglichen Weg, die Sonderung zwischen Recht und Sittlichkeit zu vollziehen, ohne ihren Zusammenhang aufzugeben: das Recht als notwendige Stufe zur Sittlichkeit, als unumgängliches Mittel zur Sicherung der Realisierung des ethischen Ideals zu begreifen, wie es Fichte in seiner späteren Rechtslehre tat [2]). Diese Lösung mußte Gierke um so näher liegen, als sie eine grundlegende Orientierung der Rechtsphilosophie an der Philosophie der Geschichte, des Rechtes an der historischen Kultur, wie es Gierke gerade immer forderte, mit sich bringt. Denn die Bestimmung des Rechts als notwendigen Mittels zur Ermöglichung der Realisierung des sittlichen Ideals setzt mit Notwendigkeit die Lehre von der Verwirklichung der Sittlichkeit in der historischen Kultur durch das Medium der empirischen Gesellschaft voraus, deren unabweisliche Grundlage das Recht ist. Die Erkenntnis der selbständigen sittlichen Bedeutung des Gemeinschaftsganzen führt mit logischer Notwendigkeit zu einer Philosophie der Geschichte und der Kultur und von da aus zur Philosophie des Rechtes, als un-

---

1) Vgl. Cohen, Ethik des reinen Willens, S. 192 ff., 162 ff., 212 ff., 112 ff., 330 ff.

2) Vgl. bes. »Rechtslehre 1812«, N., Bd. II, S. 516—518, 535—536, 539—542, 500 ff. »Staatslehre 1813«, S. W., IV. Bd., S. 387—398, 432 ff. Auf diese Lehre Fichtes hat zuerst B. Wisscheslawzeff in seinem Aufsatze »Recht und Moral« (Philosophische Abhandlungen H. Cohen zum 70. Geburtstag dargebracht, 1912, S. 190 ff.) aufmerksam gemacht.

bedingter Voraussetzung jedes realen gemeinschaftlichen Lebens[1]). Zwischen transpersonalistischer Sittenlehre und der Lehre vom Recht, als Stufe zur Sittlichkeit, liegt das Medium der Philosophie der Geschichte! Daher muß Gierkes These — »echte Rechtsphilosophie ist nur auf geschichtlichem Boden möglich« — vollständig zugestimmt werden: der Begriff der historischen Kultur als Realisierungsmedium führt unmittelbar von der Lehre vom sittlichen Ideal zur Rechtsphilosophie.

Wenn wir abschließend die Frage aufwerfen, warum Gierke die seinem ganzen Gedankengange so nahe liegende Bestimmung der Beziehung zwischen Recht und Sittlichkeit, als eines stufenartigen Verhältnisses vermied und den durch seinen synthetischen Standpunkt geforderten Zusammenhang zwischen ihnen durch eine gegenseitige Kreuzung beider Sphären herzustellen versuchte, so müssen wir zu dem Ergebnis kommen, daß es geschah, weil Gierke von der vollständigen Unableitbarkeit der Rechtsidee (des Gerechten) aus der sittlichen Idee ausging. Die Idee des Gerechten ist seiner Ueberzeugung nach ebenso originär wie die Ideen des Wahren, des Guten und des Schönen. Freilich »haben alle diese Ideen eine gemeinsame Wurzel . . . und sind miteinander durch eine Fülle gegenseitiger Beziehungen gebunden«[2]), »keine dieser Ideen aber ist aus einer anderen ableitbar«[3]). — Diese Lehre von der Unableitbarkeit der Idee des Gerechten muß ernste Zweifel erwecken. Wenn Gierke behauptet, die Idee des Gerechten decke sich nicht mit der Idee des Guten, so kann dem nur zugestimmt werden; die Idee des Rechtes begründet sicherlich ein besonderes Reich für sich, »das nicht nur als eine Provinz im sittlichen Reiche angesehen werden kann«. Doch ist es schwer einzusehen, warum von hier die Unableitbarkeit der Rechtsidee aus den primären und ihr übergeordneten Ideen folgt: Gierke erkennt selbst die Eingeordnetheit des Rechts, und also auch der ihr immanenten Rechtsidee, in eine Hierarchie der Zwecke an[4]). Und diese höheren Zwecke, denen das Recht als Mittel und Selbstzweck zugleich eingeordnet ist, sind nach Gierkes Lehre die ethischen Grundwertwesenheiten der Persönlichkeit und des Gemeinschaftsganzen, deren Synthese er selbst zur substanziellen Grundlage der Rechtsbetrachtung

---

1) Dies hat mit besonderer Energie zuletzt Fritz Münch betont. Vgl. seine Arbeiten »Recht und Kultur« 1918 und »Die Stellung der Rechtsphilosophie unter den philosophischen Disziplinen (»Ph. u. R.« N. 1 u. 2).«

2) »Recht und Sittlichkeit«, Logos VI, S. 244.

3) ibid., S. 244 und »Deutsches Privatrecht«, I. Bd., 1895, S. 120—121.

4) Vgl. z. B. »Recht und Sittlichkeit«, Logos VI, S. 246.

erhebt und auf welchem Fundament er sein ganzes System erbaut. Ist aber einmal die Eingeordnetheit der Rechtsidee in höhere und mehr primäre Werte anerkannt, so steht ihrer Ableitung nichts im Wege. Denn die Ableitung der Rechtsidee schließt ihre Sonderung von anderen Ideen und ihre Autonomie keineswegs aus: jede richtig verstandene Ableitung, jede »Genesis« (Fichte!) oder Deduktion ist ein »heterothetischer« Prozeß der »Sonderung«, der »Gegenüberstellung« des »einen« und des »anderen« [1]). Die Idee des Rechtes in ihrer ganzen Selbständigkeit und Eigenart läßt sich aus der Idee des Guten durch das Medium der Lehre von der geschichtlichen Kultur, als dem Realisierungsprozesse ableiten; sie verwandelt sich daher keineswegs nur in eine »Provinz des sittlichen Reiches« [2]), denn die Idee des Wahren (der kulturellen Werkwerte), ja auch die Gottesidee spielen in dieser Ableitung mitbestimmend hinein. Gierke hat keine genügende Argumentation seiner Behauptung der Unableitbarkeit der Rechtsidee beigefügt, und der ganze Aufbau seines Rechtssystems, das auf der ethischen Idee des geistig-sittlichen Organismus sich gründet, widerlegt diese seine Ansicht.

Wenn Gierke somit die folgerichtige Lösung des Problems des Verhältnisses von Recht und Sittlichkeit, wie sie sich aus dem von ihm eingenommenen synthetischen Standpunkte ergibt, nicht gelungen ist, so können doch seine Verdienste um die Ueberwindung der traditionellen, mechanisch-individualistischen Auseinanderreißung von Recht und Sittlichkeit, die in den letzten Jahrzehnten in der neukantischen Rechtsphilosophie eine Stütze gefunden hat, nicht hoch genug geschätzt werden. Mit der ganzen Autorität des allgemein anerkannten größten Meisters der Rechtswissenschaft verurteilte er die hergebrachte Isolierung von Recht und Sittlichkeit und stellte mit erneuter Kraft und Tiefe vor das moderne Rechtsbewußtsein das Problem ihres grundlegenden Zusammenhangs, der durch die organisch-ethische Konzeption seiner Rechtsphilosophie mit unabweislicher Notwendigkeit gefordert wird.

4.

Die Genossenschaftstheorie und die Idee des sozialen Rechtes.

Auf Grund seiner Lehre von der Wertstruktur der Gemeinschaft als eines geistig-sittlichen Organismus hat Gierke eine umfassende Theorie vom rechtlichen Wesen der Verbände entworfen, deren Ent-

---

1) Vgl. Rickert, System der Philosophie, I, 1921, S. 57—61, 65.

2) »Recht und Sittlichkeit«, S. 244.

wicklung und Begründung er sein ganzes Leben widmete. Sein Lebenswerk — die Genossenschaftstheorie — bildet laut seiner eigenen Erklärung »den Versuch eines totalen Neubaues der Lehre vom rechtlichen Wesen der menschlichen Verbände« [1]. Mit diesem Problem hat sich Gierkes Geist in seiner ganzen Tiefe beschäftigt, hier wurden die größten Resultate gewonnen, aber andererseits bergen sich gerade hier — eine Folge der Tiefe — die meisten Unklarheiten der Gierkeschen Theorie, die zu schweren Mißverständnissen verleiteten und daher, um ihren richtigen Sinn und ihre Bedeutung in vollem Umfang zu begreifen, einiger wichtiger Berichtigungen bedürfen. Wenn wir hier wagen, auf diese Berichtigungen hinzuweisen, und die Darstellung mit der Kritik verbinden, so geschieht es ausschließlich soweit, als es uns für das richtige Verständnis der Leistungen Gierkes und zur Abweisung der vielfach mißverständlichen kritischen Einwände gegen die Gierkesche Verbandstheorie notwendig erschien.

Den Ausgangspunkt der Gierkeschen Verbandstheorie bildet der Kampf gegen die verheerende Wirkung, die der mechanische Individualismus, wie er dem römischen Rechte und der naturrechtlichen Schule eigen war, auf diesen Problemkomplex ausübte [2]. Alle modernen Theorien über das Wesen der sogenannten »juristischen Person« leiden an dem individualistischen Grundmakel. Sie gehen alle von dem in sich abgeschlossenen Einzelwesen als alleinigem Rechtssubjekte aus, und stoßen daher auf unüberwindliche Schwierigkeiten bei der Konstruktion der Rechtssubjektivität der Verbände. So entstand die von Savigny begründete und man darf wohl sagen berüchtigte Fiktionstheorie, »die durch das Phantom der »persona ficta«, der »schattenhaften künstlichen Person«, die die Einzelnen nur formell zusammenfaßt, ohne sich neben ihnen als vollgültige Einheit zu behaupten, »dem Problem aus dem Wege zu gehen versucht« [3]. Es ist kein Wunder, daß die weitere Etappe in der Entwicklung der Verbandstheorie zur vollständigen Negation der juristischen Person führte, wie sie bei Ihering, Brinz, und wir können jetzt hinzufügen zum großen Teile auch bei Hölder [4], vorzufinden ist. Eigentlich sprach diese Negation nur dasjenige aus, was versteckt schon in der Fiktionslehre enthalten war: daß eine eigentlich geltende Rechtssubjektivität nur den Einzelnen zugeschrieben werden kann. — Dieser

---

1) »Genossenschaftstheorie«, S. 4.

2) Vgl. z. B. »Das Wesen der menschlichen Verbände«, S. 4—10.

3) »Deutsches Privatrecht«, Bd. I, S. 460 ff.

4) Vgl. Hölder, »Juristische und natürliche Personen«, 1905.

individualistischen Konzeption gegenüber behauptet Gierke, auf seiner transpersonalistischen Lehre vom geistig-sittlichen Organismus fußend, die »vollgültige Realität der Verbandspersönlichkeit«, d. h. ihre vollständige Gleichberechtigung in der Rechtssphäre, neben der Einzelpersönlichkeit. »Menschliche Verbände sind wirklich existierende Wesenheiten und daher für das Recht reale Personen« [1]). Die selbständige Wesenheit der Verbände, die ihre vollgültige Rechtssubjektivität möglich macht, gründet sich auf die transpersonalistische Auffassung der Verbandseinheit als einem Ganzen, im Gegensatze zu ihrer individualistischen Auffassung als einer Summe. Die Fiktionstheorie sieht in der Verbandsperson nur eine »bloße formelle Zusammenfassung einer Mehrheit von Subjekten« [2]), — die Theorie von der vollgültigen Realität der Verbandsperson, wie sie Gierke entwickelt, dagegen ein Ganzes, dem die Einzelperson untergeordnet ist. So kommt Gierke zu seiner Definition der Verbandspersönlichkeit als einer von der Rechtsordnung anerkannten Fähigkeit eines menschlichen Verbandes, als eines von der Summe der Verbundenen unterschiedenen Ganzen, Subjekt von Rechten und Pflichten zu sein [3]).

Die Behauptung der »Realität« der Verbandsperson seitens Gierke wurde allgemein als die Behauptung der empirischen Wirklichkeit der Verbandseinheit in Analogie zum Menschen als psychophysischem Subjekte verstanden [4]), und Gierke eine Anthropomorphisierung der juristischen Person als natürlicher Lebenseinheit vorgeworfen [5]). Freilich hat Gierke selbst dazu Anlaß gegeben, soweit er, ohne besondere Vorbehalte zu machen, neben der Behauptung der »Realität« der Verbandsperson im Sinne ihrer objektiven Geltung als selbständiger Wesenheit, von der »sozialen Willensmacht«, »der leiblich-geistigen Lebenseinheit« des Verbandes als empirischem Substrate der rechtlichen Persönlichkeit, spricht [6]); — und neben der Forderung, die Rechtsbegriffe an ihrer materiell-philosophischen Basis zu orientieren, die an sich wohlberechtigte, aber ohne genügende Abgrenzung getroffene Forderung erhebt, die recht-

---

1) »Privatrecht«, S. 406. 2) »Genossenschaftstheorie«, S. 6.

3) »Privatrecht«, S. 468.

4) Vgl. z. B. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 153, Hölder, »Juristische und natürliche Personen«, S. 42—54, Binder, »Das Problem der juristischen Persönlichkeit«, 1907, S. 17—22, Kelsen, »Hauptprobleme der Staatsrechtslehre«, 1911, S. 164—171 und »Der juristische und soziologische Staatsbegriff« 1922, S. 37 und 238.

5) Vgl. Binder, op. cit., S. 20.

6) Vgl. »Genossenschaftstheorie«, S. 50 und »Das Wesen der menschlichen Verbände«, S. 12.

lichen Konstruktionen an die soziale Wirklichkeit des empirischen Gemeinlebens anzuschmiegen [1]). Es ist nicht zu leugnen, daß der transpersonalistische Standpunkt in der Ethik zu einer größeren Aufmerksamkeit und Achtung vor dem historisch-wirklichen Gemeinleben, dem Realisationsmedium des ideellen Gemeinschaftsganzen in seiner transzendentalen Wertartigkeit, einladet. Jedoch müssen sicherlich mit aller Klarheit und Entschiedenheit die reinen, transzendentalen Werte von ihrem Verwirklichungsmedium (den Wertsubstraten) unterschieden werden; sonst müßte jeder Versuch, den Individualismus zu überwinden, zum empiristischen Historismus und Soziologismus führen. Wir wissen aus dem früheren, daß Gierke in vollem Maße die philosophische, ethisch-metaphysische Problematik der Wertstrukturen von ihrer geschichtlichen Realisation zu scheiden wußte: seine idealistischen Grundvoraussetzungen können nach dem vorhin angeführten keinem Zweifel unterzogen werden [2]). Und dieser Idealismus bewährt sich auch bei der Konstruktion des rechtlichen Wesens der Verbände. Gierke scheidet auch hier, trotz aller unklaren Ausdrucksweise, die Behauptung der selbständigen rechtlichen Wesenheit der Verbandsperson, die ihre volle Geltung neben der Einzelperson beansprucht, von der Betrachtung ihres empirisch-sozialen Substrates als einer Einheit, die ihr allerdings parallel läuft, keineswegs aber mit ihr zusammenfällt oder sich berührt. — Das aufmerksame Studium der Gierkeschen Werke kann gar keinen Zweifel lassen, daß die Behauptung der »Realität« der Verbandspersönlichkeit keineswegs ihre empirische Wirklichkeit bedeutet, sondern ihre *objektive Geltung als selbständige Rechtswesenheit* neben der Einzelperson, *ebenso wie die Behauptung der Realität des Wertganzen der Gemeinschaft die Behauptung der selbständigen Wesenheit der transpersonalen Werte gegenüber den personalen bedeutet.* Der Terminus »Realität« wird von Gierke im Sinne der mittelalterlichen Realisten in ihrem Streite gegen die Nominalisten gebraucht; Gierke hat gerade mit einem juristisch-ethischen Nominalismus zu kämpfen, demgegenüber er den Standpunkt des Realismus der ethischen Wertstruktion und rechtlichen Verbandspersonen vertritt. Und andererseits ist zu erinnern, daß auch Kant den Terminus »objektive Realität« im Sinne der objektiven Geltung gebraucht hat [3]); nur

---

1) Vgl. bes. »Labands Staatsrecht«, S. 17—22. 2) S. oben S. 8ff.

3) Vgl. z. B. »Kritik der reinen Vernunft«, II. Aufl., Element. II. Th., II. Abt. I. Buches, Reclam, S. 272 und passim.

diese objektive Geltung der Rechtssubjektivität der Verbände in ihrer vollständigen Gleichberechtigung mit der Rechtssubjektivität der Einzelperson und nichts weiteres behauptet die »realistische Verbandstheorie« Gierkes. Die »vollgültige Realität« der Verbandsperson bedeutet, daß ihre rechtliche Subjektivität nicht als vermindert und abgeschwächt im Vergleich mit der Subjektivität der Einzelperson gedacht zu werden braucht; daß im Gegensatze zur Fiktionstheorie nicht nur ihre Rechtsfähigkeit, sondern auch ihre Handlungsfähigkeit im vollen Maße anerkannt werden muß [1]), und die Verbandsperson nicht als eine künstliche Erschaffung des Staatswillens im Gegensatze zur einzelnen Rechtsperson betrachtet werden muß, sondern ebenso wie die letztere als ein notwendiges Produkt der Rechtsordnung. Denn auch die Einzelperson im juristischen Sinne ist gänzlich ein Produkt der Rechtsordnung und ist insofern nicht weniger »juristische Person« als die Verbandsperson. Der methodologische Fehler der Fiktionstheorie bestand darin, daß sie das einzelne Rechtssubjekt als ein natürliches, empirisch-wirkliches, psycho-physisches Subjekt betrachtete und daher die Verbandsperson als künstliche, ersonnene »juristische« Person den »natürlichen« Personen gegenüberstellte; da aber überhaupt ein jedes Rechtssubjekt nichts anderes als »eine abstrakte Rechts- und Handlungsfähigkeit« bedeutet, »einen rechtlichen Zurechnungspunkt als Adressat der Rechtsnorm« (Kelsen), also immer einen ideellen Punkt, niemals eine empirische Tatsache, so sind alle Rechtssubjekte ohne Ausnahme juristische Personen, und der ganze Streit um die juristischen Personen scheint auf einem Mißverständnis zu beruhen. Gierke hat diesen Sachverhalt, der in den neueren methodologisch gerichteten Arbeiten als eine besondere Errungenschaft der neuerdings unternommenen logischen Klärung der juristischen Begriffe hervorgehoben wird [2]) und zur vollständigen Abweisung der »realistischen Verbandstheorie« verwertet wird, mit voller Klarheit schon seit Jahrzehnten gesehen und formuliert, nur daß Gierkes Denken in seiner eigentlichen Tiefe gerade dort anfängt, wo die Forschung der neueren Methodologen

---

1) Vgl. »Genossenschaftstheorie«, S. 603—614; »Privatrecht«, S. 518. Neuere Forscher weisen mit Recht den Zusammenhang zwischen Rechtsfähigkeit und Handlungsfähigkeit auf, als zwei Begriffe, die überhaupt voneinander nicht getrennt werden können. Vgl. Hölder, op. cit., S. 117 und Binder, op. cit., S. 61 ff. (vor ihnen hat schon Brinz darauf aufmerksam gemacht).

2) Vgl. z. B. besonders Kelsen, Hauptprobleme, S. 181—187 und passim und Binder op. cit. S. 44 ff.

abbricht; denn Gierke will sich nicht mit diesem vorläufigen Resultat zufriedenstellen. . . .

»Der Name der juristischen Person«, lesen wir in Gierkes Privatrecht[1]), »ist nichtssagend und irreführend . . . Nichtssagend, wenn er nur ausdrücken soll, daß die Verbandspersönlichkeit ein Rechtsbegriff ist: denn in diesem Sinne ist auch die Persönlichkeit des Individuums eine juristische«. Die Verbandsperson »ist eine wirkliche (im Sinne der Realität = objektiver Geltung), nicht eine erdichtete Person. Als Rechtsbegriff beruht sie... auf einer Abstraktion.... Diese Abstraktion ist aber von derselben Beschaffenheit, wie die Abstraktion, vermöge deren der Begriff der Einzelperson zustande kommt«[2]). »...Indem wir diese unsinnlichen Einheiten gegeneinander abgrenzen, gelangen wir zum Begriffe der Wesenheiten, die im Rechtsgebiete als Einzelperson und Verbandsperson auftreten«[3]). Diese geradezu klassische, in ihrer Klarheit bewundernswerte Charakteristik der Rechtsperson als unsinnlicher ideeller Wesenheit muß jeden noch möglichen Zweifel über den richtigen Sinn der Behauptung der »Realität« der Verbandspersönlichkeit bei Gierke vernichten. Wenn alle Rechtspersonen als ideelle Wesenheiten entschieden den natürlichen psycho-physischen Subjekten gegenübergestellt werden, so kann selbstverständlich den Verbandspersonen keine empirische Wirklichkeit zugeschrieben werden. — Wenn Gierke diese methodologische Erkenntnis nicht in den Vordergrund rückt und den Streit mit der Fiktionstheorie mit anderen Waffen führt, so beruht dies auf der tiefen Einsicht, daß damit der Streit um die Verbandsperson nicht abgeschlossen ist, sondern nun erst wirklich anfängt, und daß der methodologische Fehler nur die Hülle war, in der sich der materiell-inhaltliche Individualismus der Fiktionstheorie verbarg, — in welchen auch alle neueren Methodologen unbewußt verfallen, soweit sie sich bei der Erkenntnis, daß alle Rechtssubjekte juristische Personen sind, beruhigen. Denn die Einsicht, daß alle Rechtssubjekte ideelle juristische Wesenheiten bedeuten, hebt keineswegs den Unterschied zwischen der einzelnen und der zusammengesetzten Person auf, — löst keineswegs die eigentümliche Rechtsproblematik der Gesamtpersonen, — sondern verhilft erst recht, das Problem ihres Rechtswesens im Unterschiede zum Rechts-

1) »Privatrecht«, I. Bd., S. 469, Anm. 3.
2) ibid., S. 470.
3) ibid., S. 471.

wesen der Einzelpersonen in seiner ganzen Klarheit zu erfassen und zu formulieren.

Die individualistische Denkweise kennt, wie wir schon wissen, »nur Rechtssubjekte als in sich abgeschlossene und isolierte Willensträger«, »die in äußeren und mechanischen Verknüpfungen zueinander stehen«[1]. Ihr ist daher nur die Sphäre des »Individualrechts« zugänglich, das die rechtlichen Subjekte, als abgeschlossene Einheiten, zueinander in Beziehung setzt. »Das Individualrecht«, wie es Gierke charakterisiert, »behandelt vor allem die einzelnen als in sich abgeschlossene Einheiten. Es ergreift aber auch die Verbände, wenn und soweit es dieselben als zusammengesetzte Einheiten den Individuen gleichstellt. Das Individualrecht beruht auf dem Verhältnis der Nebenordnung und geht von der Unverbundenheit der Subjekte aus«[2]. Die romanistische Theorie und das Naturrecht wollten alles Recht im Individualrecht auflösen, das Gemeinschaftsganze in ein Vertragsverhältnis, die Gesamtperson des Verbandes, in der Vielheit und Einheit harmonisch vereinigt sind, in eine alle Vielheit der Glieder absorbierende Einheit, die nur äußere Beziehungen haben kann, verwandeln. Das ist der romanistische Begriff der Körperschaftspersönlichkeit, »in der auch nicht zum kleinsten Teile die Gesamtheit enthalten sein kann«[3], und die nur nach außen gerichtet sein kann; gerade diesem Begriffe huldigen auch die neuesten Methodologen, wie Binder und Kelsen, die mit der Einsicht in den ideellen Charakter der Rechtssubjektivität das Problem der Verbandspersönlichkeit für gelöst betrachten. In der Tat ist aber diese Gleichsetzung der Einzelpersonen und der Gesamtperson »nur der vollkommene adäquate Ausdruck jener mechanisch-individualistischen Gesamtanschauung, welche der Verbandsperson nur den Begriff und die Stellung eines fingierten Individuums oder irgendwie das fehlende Individuum vertretenden Lückenbüßers übrig läßt«[4]. Mit der Ueberwindung des Individualismus muß auch dem Bestreben, alles Recht in Individualrecht zu verwandeln, ein Ende gemacht werden. Neben die Sphäre des Individualrechts muß, wenn man den Aufgaben der Kultur gerecht werden will (und dazu verhilft der transpersonalistische Standpunkt in der ethischen Wertlehre), nach Gierke das selbständige Gebiet des Sozialrechts gestellt werden. »Das Sozialrecht behandelt die Einzelnen als Glieder eines höheren

---

1) »Genossenschaftstheorie«, S. 642; »Labands Staatsrecht«, S. 32.

2) »Privatrecht«, Bd. I, S. 26 ff.

3) »Genossenschaftsrecht«, Bd. II, S. 28—29, Bd. III, S. 36 ff.

4) »Genossenschaftstheorie«, S. 175.

Ganzen, die menschlichen Verbände als gesellschaftliche Ganze (Gemeinwesen) oder wiederum Glieder von höheren Verbandsganzen«[1]). »Es kennt überhaupt keine unverbundenen Einzelwesen, sondern nur Verbände und verbundene Glieder«[2]). »Es beruht auf dem Verhältnis der Einordnung (Ueber- und Unterordnung) und geht von der Verbundenheit der Subjekte aus«[3]). Im Gegensatze zum Individualrecht regelt das Sozialrecht nicht äußere Verhältnisse der isolierten Subjekte, »sondern die inneren Beziehungen der in ein Ganzes eingeordneten Glieder«[4]). — Das Sozialrecht setzt daher einen neuen Begriff der Rechtssubjektivität voraus, ein neues Normsubjekt, zu dem sie sich wendet: den Begriff der Gesamtperson, in welcher die Vielheit der Glieder und die Einheit des Ganzen sich harmonisch miteinander verbinden[5]) — »eine Person höherer Ordnung, die sich in rechtlich normierter Weise aus Gliedpersönlichkeit zusammensetzt«, in der »dem wechselnden Inbegriff der Teile (richtiger Glieder) eine immanente Einheit des sie enthaltenden Ganzen gegenübersteht, andererseits aber . . . eine juristische Relation zwischen gemeinheitlichem und gliedmäßigem Sein stattfindet«[6]). »Es muß daher gleichzeitig das Verbandsganze in seiner realen Einheit als Gesamtpersönlichkeit auffassen und den Verbandsteilen in ihrer Stellung zum Ganzen eine Gliedpersönlichkeit wahren. So wird es ihm möglich, das, was dem privatrechtlichen Denken unfaßlich sein muß, und womit doch die Möglichkeit des öffentlichen Rechtes (und des Sozialrechtes überhaupt) steht und fällt, ein Ganzes und seine Teile ohne hierbei aus dieser ihrer Zusammenordnung herauszutreten, als einander berechtigte und verpflichtete Subjekte erscheinen«[7]). »Von hier aus ist dann sofort klar, daß . . . (hier) mit dem Privatrecht völlig unbekannten Verhältnissen einer inneren Daseinsordnung auch eine ganz neue Reihe von Rechtsbegriffen beginnt, die in der Sphäre der Individualverhältnisse keine Analogie finden«[8]). — Vor allem wird durch das Sozialrecht eine besondere Art von komplizierten Rechtssubjekten gesetzt, »in deren Wesen es liegt, daß das Ganze und die Glieder zueinander Rechte und Pflicht haben«[9]), und dessen rechtliche Beschaffenheit Gierke durch seine Genossenschaftstheorie zu

1) »Privatrecht«, Bd. I, S. 26 ff.
2) »Grundbegriffe . . .«, S. 110.
3) »Privatrecht«, S. 26.
4) »Labands Staatsrecht«, S. 31.
5) »Genossenschaftstheorie«, passim.
6) »Labands Staatsrecht«, S. 31.
7) ibid., S. 32. 8) ibid. 9) »Grundbegriffe . . .« S. 116.

ergründen bestrebt ist. Diese neue Rechtspersönlichkeit unterscheidet sich grundsätzlich von dem individualrechtlichen Rechtssubjekt. »Es erscheint hier als das Wesen der Person, statt des Fürsichseins die Relation, statt der Koordination die Ueber- und Unterordnung, statt der prinzipiellen Gleichheit die prinzipielle Verschiedenheit der Persönlichkeit in ihrer doppelten Erscheinungsform des gemeinheitlichen und des gliedmäßigen Seins«[1]).

Die Lehre von der Struktur der Genossenschaft, als Denkform für die Gesamtperson, in ihrer Eigenschaft eines sozialrechtlichen Rechtsubjekts, bildet eine Anwendung der von uns schon früher analysierten Lehre vom geistig-sittlichen Organismus als Denkform des Wertganzen der Gemeinschaft, die ihrer logischen Seite nach die Betätigung der Kategorie des konkreten Systems darstellt. Wir brauchen daher bei der logischen Struktur des Genossenschaftsbegriffes nicht länger zu verweilen, um so weniger, als Gierke überhaupt die beiden Lehren nicht genügend voneinander abgrenzt, ja sie vollständig ineinander laufen läßt. Die vorbehaltlose Anwendung des ethischen Begriffes des geistig-sittlichen Organismus auf die Lösung der Frage vom Rechtswesen des sozialrechtlichen Subjekts muß ohne weitere Analyse ernste Bedenken erregen, und jedenfalls ist hier eine gewisse Lücke in Gierkes Ausführungen zu konstatieren, soweit sie, trotz aller Wesensverwandtschaft, den Unterschied zwischen der Kategorie des geistig-sittlichen Organismus, als rein ethischem Begriffe, und der Genossenschaft, als Denkform des rechtlichen Ganzen der sozialrechtlichen Gesamtperson, unbestimmt lassen. Diese Lücke hat sicherlich um vieles die allgemeine Unklarheit der Gierkeschen Verbandstheorie vermehrt. — Und doch muß mit Energie dem Grundgedanken Gierkes beigepflichtet werden: die tiefe Einsicht in die ethische Wertstruktur des Gemeinschaftsganzen, als eines transpersonalen Wertes, auf die Rechtssphäre anzuwenden; sicherlich ist die Konstruktion des sozialen Rechts, rein systematisch gesprochen, ohne die Orientierung an dem konkreten ethischen System des gemeinschaftlichen Wertganzen nicht zu vollziehen. Die Idee dieses Rechts, die dem Individualismus gänzlich unfaßbar ist, gehört zu den größten Errungenschaften Gierkes.

Gänzlich fehlerhaft sind die Einwände, die Jellinek und Hölder gegen diese Idee richteten[2]). Wenn sie Gierke entgegenhielten, daß

1) »Grundbegriffe . . .«, S. 110.

2) Vgl. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 372—3 und Hölder, »Natürliche und juristische Personen«, S. 50 ff.

jedes Recht Sozialrecht sei und dem »Individualrecht« im Sinne Gierkes in der Rechtsphäre kein Platz bleibt, so übersahen sie, daß gerade für Gierke jedes Recht grundsätzlich eine transpersonalistische Struktur aufweist, und daß Individual- und Sozialrecht für ihn nur in zwei entgegengesetzten Richtungen vollzogene Abstraktionen von der einheitlichen Rechtsordnung bedeuten; diese Abstraktionen werden vollzogen, um die Anhaltspunkte der rechtlichen Regulierung zu gewinnen. Diese Regulierung kann entweder von der Einheit der Rechtsordnung oder vom Einzelnen aus erzielt werden; im ersten Falle kommen wir zum Sozialrecht, im zweiten zum Individualrecht. »Indem wir . . einerseits durch Isolierung die in jedem Menschen auf das eigene Sein bezogene Einheit, andererseits durch Konzentrierung die in vielen Menschen ein gemeinsames Sein bewirkende Einheit verselbständigen, gelangen wir zum Begriffe der Wesenheiten, die im Rechtsgebiete als Einzelperson und Verbandsperson auftreten« und also auch zum Unterschiede vom Sozial- und Individualrecht [1]). So schließt der Begriff des Individualrechts keineswegs die Binsenwahrheit aus, daß alles Recht von der sozialen Verbundenheit des Menschen ausgeht; der Begriff des sozialen Rechts aber, als einer Abstraktion von dieser Verbundenheit in der Richtung zur Einheit, wird nur möglich, wenn die Struktur dieser Verbundenheit, als eines konkreten Wertganzen, wissenschaftlich aufgedeckt wird, wie es Gierke zuerst in der Rechtswissenschaft vollzog; denn sonst, wenn diese Einheit abstrakt individualistisch als Gattung aufgefaßt wird, verliert das Sozialrecht alles Spezifische und unterscheidet sich vom Individualrecht nur dadurch, daß es willkürlich mit dem souveränen Rechtsubjekt des Staates in Verbindung gesetzt wird, der, in der herrschenden Lehre vom individualrechtlichen Subjekt seiner inneren Struktur nach gar nicht unterschieden wird. So bewährt sich in Gierkes Lehre vom sozialen Recht, trotz aller Unklarheit, die ganze Fruchtbarkeit der Gierkeschen leitenden Idee vom geistig-sittlichen Organismus.

Juristisch ausgedrückt ist die Genossenschaft, als sozialrechtliches Subjekt, ein rechtliches Gebilde, in dem sich die Vielheit der Rechtsverhältnisse mit der Einheit der Rechtssubjektivität

---

1) Vgl. »Privatrecht«, S. 471. Aehnliche Gedanken äußert, auf einer ganz anderen Grundlage fußend, der russische Rechtsgelehrte L. v. Petrazicky, »Theorie des Rechtes und des Staates« (1908, russ. II B., S. 688—745), der in seiner Einteilung der Rechtsordnung von einer zentralisierenden und dezentralisierenden Regulierung der Rechtsverhältnisse ausgeht. Vgl. auch seine deutsche Arbeit »Die Lehre vom Einkommen«, II B., S. 462 ff.

synthetisch vereinigen; es ist in jedem Akte gleichzeitig ein Rechtssubjekt und ein Rechtsverhältnis. »Das genossenschaftliche Rechtswesen ist eine Gesamtpersönlichkeit, eine Einheit in der Gesamtheit . . .«. »Die Genossenschaftspersönlichkeit als solche steht . . . zwar über, aber nicht außer der Personengesamtheit . . sie ist eine ihr immanente Einheit, welche sich als eine wesenslose Abstraktion . . . verflüchtigen würde, sobald man die Beziehung zu einer Vielheit selbständiger Personen fortdenken wollte; sie ist ein einheitliches, aber zugleich gemeinheitliches Wesen«[1]). — Im Verhältnisse der Genossenschaft zu den ihr eingegliederten Personen müssen Rechtsbeziehungen dreifacher Art unterschieden werden: 1. außer-genossenschaftliche Verhältnisse (individual-rechtliche), 2. rein genossenschaftliche (sozialrechtliche), 3. Verhältnisse des genossenschaftlichen Sonderrechts (vermischte Verhältnisse)[2]). »Das Verhältnis der Trennung und der Verbindung zwischen den Rechtssphären der Einheit und Vielheit in der Gesamtheit wird sich (in allen diesen Fällen) ungleichartig gestalten«[3]). Insoweit die Genossenschaft und ihre Glieder jenseits des gemeinsamen Körperschaftsbereichs einander gegenübergestellt werden, verhalten sie sich als unverbundene Subjekte; auf diesem Gebiete gilt daher zwischen ihnen »reines Individualrecht«[4]), und »die harmonische Verbindung zwischen Einheit und Vielheit wird hier durchweg ignoriert«[5]). Innerhalb des genossenschaftlichen Bereichs dagegen stehen sich die Genossenschaft und ihre Glieder als »einheitliche Gesamtperson gegenüber«; »die Personen werden (hier) als organisch zum Ganzen gefügte Einheiten ungleicher Ordnung vorgestellt. Hier tritt die Verbandesperson als Gesamtperson und die in ihr enthaltenen Verbandes- und Einzelpersonen als mannigfaltig abgestufte Gliedpersonen und Einzelpersonen auf«[6]). Hier gilt zwischen ihnen »reines Sozialrecht«[7]); es tritt »in Verhältnissen der Ueber- und Unterordnung hervor, welche in der Unterwerfung unter die gemeinheitliche Sphäre gipfeln[8]). Diese Unterordnung ist aber ein Rechtsverhältnis, das gegenseitige Rechte und Pflichten voraussetzt. »Nicht bloß zwischen den Gliedern, sondern auch zwischen jedem Gliede und dem Ganzen stellt . . . (die genossenschaftliche Ordnung) . . ., soweit und soviel sie Rechts-

1) »Genossenschaftsrecht«, Bd. II, S. 906—907, vgl. überhaupt S. 865—923.
2) »Privatrecht«, S. 534 ff.
3) »Genossenschaftstheorie«, S. 175. 4) »Privatrecht«, S. 534.
5) »Genossenschaftstheorie«, S. 176.
6) »Genossenschaftstheorie«, S. 182.
7) »Privatrecht«, S. 534.
8) »Genossenschaftstheorie«, S. 183.

ordnung ist, ein Verhältnis der Gegenseitigkeit her, das sich in beiderseitigen Rechten und Pflichten ausprägt«[1]. In dieser eigentlichen Betätigungssphäre des Genossenschaftsgedankens wird »der korrelative harmonische Zusammenhang der Einheit und der Vielheit durchweg in Betracht gezogen«[2]. Endlich, bei genossenschaftlichen Sonderrechten und Sonderpflichten stehen die Genossenschaft und ihre Glieder »einander gleichzeitig in ihrer Zusammengehörigkeit als Gesamtperson und Gliedpersonen und in ihrer Selbständigkeit als Sonderpersonen gegenüber. Somit verflechten sich hier Sozial- und Individualrecht«[3]. — Wie wir sehen, bildet die eigentliche Betätigungssphäre des sozialen Rechtes den zweiten und teilweise den dritten Typus der körperschaftlichen Verhältnisse. Dagegen ist der erste Typus, wo die Genossenschaft als abgeschlossene Einheit ihren Gliedern und anderen Rechtssubjekten als isolierten Personen gegenübersteht, das reine Geltungsbereich des Individualrechts. Wenn wir diesen Sachverhalt, wie er von Gierke selbst formuliert ist, aufmerksam betrachten, so entstehen sogleich ernste Bedenken gegen einige Elemente der Gierkeschen Verbandstheorie. Denn, wenn als spezifisches Rechtssubjekt des Sozialrechts die genossenschaftliche Gesamtpersönlichkeit gesetzt wird und als eigenartiges Subjekt des Individualrechts — die isolierte, in sich abgeschlossene und nur nach außen gerichtete Person, so muß logischerweise die Genossenschaft, sofern sie in ihrer Gerichtetheit nach außen in die Sphäre des Individualrechts hineintritt, *ihre Gesamtpersönlichkeit und also ihren genossenschaftlichen Charakter verlieren* und als individualrechtliches Subjekt, dessen Einheit alle Vielheit in sich absorbiert, angesehen werden. Also, die Genossenschaft in der Sphäre des Individualrechts ist eben keine Genossenschaft mehr, sondern unterscheidet sich mit nichten von jeder anderen einheitlichen Persönlichkeit des Individualrechts, sei es Einzelperson oder Verbandsperson. Gierke dagegen identifiziert überhaupt jede Verbandspersönlichkeit mit der Genossenschaft, die er als unveränderliches »ens«, als ein metaphysisches »Ding an sich« betrachtet, das sein Wesen durchaus nicht wechselt, ob es nun nach innen als Subjekt des Sozialrechts, oder nach außen als Subjekt des Individualrechts auftritt. Die von uns vorhin konstatierte mangelhafte Sonderung des ethischen Wertganzen der Gemeinschaft, als geistig-sittlichen Organismus, von der Rechtswesenheit der Genossen-

1) »Privatrecht«, S. 534.
2) »Genossenschaftstheorie«, S. 177.
3) »Privatrecht«, S. 536—550.

schaft, hat sicherlich zu dieser metaphysischen Substanzialisierung [1]) des Genossenschaftsbegriffes bei Gierke beigetragen. Die Genossenschaft als »konstante Einheit« [2]) kann nach Gierkes Auffassung niemals ihre Rechtswesenheit ändern: »Die privatrechtliche und die öffentlichrechtliche Fähigkeit sind bei den Verbänden wie bei Einzelnen«, lesen wir im »Privatrecht«, »nur zwei Seiten einer einzigen Persönlichkeit; es ist dasselbe Wesen (sic!), das als Fiskus Verträge schließt und als Staat Gesetze gibt« [3]). Und doch tritt dabei einmal der Staat als isoliertes Subjekt anderen gleichberechtigten Personen gegenüber, und das andere Mal wendet er sich nach innen, zu den ihm eingeordneten und untergeordneten Gliedpersonen. Den logisch unantastbaren Schluß, den schon Savigny zuerst in Beziehung zum Staat formulierte, und der auf jede Genossenschaft angewendet werden muß, — daß nämlich je nach dem Auftreten in einer oder der anderen Rechtssphäre die Wesenheit des Rechtssubjektes sich verändern muß, bekämpft Gierke auf das entschiedenste und verfällt somit in eine metaphysische Lehre vom »Ding an sich« der Genossenschaftspersönlichkeit, das im Grunde seinen eigenen Voraussetzungen widerspricht, insofern er alle Rechtssubjekte für juristische Personen erklärt und den Unterschied zwischen einheitlicher und Gesamtpersönlichkeit auf den Unterschied zwischen Sozial- und Individualrecht gründet. — Der ganze Aufbau der Gierkeschen Lehre von den Arten der Verbandspersönlichkeit leidet daher an Unklarheiten und Widersprüchen. Einerseits stellt Gierke die Genossenschaft mit ihrer Gesamtpersönlichkeit der romanistisch-individualistischen Körperschaft gegenüber, in der das Gemeinschaftsverhältnis vollständig in der äußeren Einheit aufgeht [4]) und

---

1) Wenn Binder (op. zit., S. 48—52, 32, 84, 144—146) in Anknüpfung an die moderne Unterscheidung von Substanz(Ding)- und Funktions(Relations)-Begriffen (Rickert, Cassirer) Gierke vorwirft, er fasse die Verbände als Dingbegriffe auf, so ist dieser Einwand vollständig berechtigt, soweit der »an sich« Charakter, die Transzendenz der Verbandsperson gegenüber der Rechtsordnung abgewiesen wird. Jedoch ist keineswegs der vollständigen Relativierung des rechtlichen Personenbegriffes, wie ihn Binder predigt, beizupflichten, indem er »das Recht für ethisch indifferent erklärt« (S. 43) und das ganze Rechtsgebiet in Relationen zwischen empirischen Menschen zerlegt, um so in einen naturalistischen Realismus einzumünden (vgl. S. 144 ff.). Die ethische Fundierung des Rechtsbegriffes läßt überhaupt die Relativierung des rechtlichen Personenbegriffes nur innerhalb der Rechtsordnung zu, die letzten Endes sich auf dem »Substanzbegriffe« des konkreten ethischen Wertganzen gründet.

2) »Genossenschaftstheorie«, S. 823.

3) »Privatrecht«, S. 467.

4) »Privatrecht«, S. 479; »Genossenschaftsrecht«, Bd. II, S. 865 ff.

scheint somit den richtigen Weg zur Unterscheidung zwischen sozialrechtlicher Genossenschaft und individualrechtlicher Verbandsperson anzubahnen. Da jedoch dieser prinzipielle, rechtlich-logische Gegensatz an dem national-historischen zwischen der römisch-rechtlichen und der deutsch-rechtlichen Körperschaft orientiert wird [1]), so wird Gierke dazu verleitet, alle Verbandspersonen des deutschen Rechts zu Genossenschaften zu erheben. Somit verwandelt er den Genossenschaftsbegriff, den er selber früher als einen Artbegriff der Körperschaft charakterisiert, zu einem Gattungsbegriffe aller Verbandspersonen des deutschen Rechts (außer dem Staate und der Gemeinde, die er als territoriale Verbände von allen anderen Genossenschaften unterscheidet), und bringt somit unter den Genossenschaftsbegriff auch die individualrechtlichen Gebilde der Körperschaft, der Anstalt, ja selbst der aller personalrechtlichen Elemente entbehrenden Stiftung [2]). Die Folge davon ist, daß jeder Verbandsperson eine komplizierte Gesamtpersönlichkeit zugeschrieben wird, obwohl sie auch ihrem rechtlichen Wesen nach vollständig vom Individualrecht abhängt. Es gibt aber keine Verbandspersonen, wie überhaupt keine Rechtssubjekte, die als metaphysische Dinge an sich unabhängig von der Rechtsordnung dastehen, es gibt nur der Rechtsordnung immanente Rechtssubjekte, die von ihr erzeugt werden und in ihrer Beschaffenheit von der Beschaffenheit der Rechtsordnung abhängen. Nach außen hin, als isoliertes Subjekt des Individualrechts, kann daher eine Verbandsperson niemals Genossenschaft sein, sie kann nur Körperschaft, Anstalt oder Stiftung sein — eine absorbierende individualrechtliche Einheit, niemals zugleich eine Vielheit. Und als Subjekt des Sozialrechts ist jede Verbandsperson immer eine Genossenschaft, eine Gesamtpersönlichkeit der Ueber- und Unterordnung, der Harmonie von Vielheit und Einheit. Wenn das Rechtssubjekt als der Rechtsordnung immanentes und nicht transzendentes Element gedacht wird, kann eine andere Auffassung nicht standhalten. — Es muß dabei sicherlich als ein Widerspruch gegen den eigenen Grundgedanken Gierkes betrachtet werden, wenn er jede Regelung der inneren Organisation der Verbandsperson zum Sozialrecht rechnet [3]). Denn einmal muß scharf unterschieden werden, ob diese Re-

1) ibid., 866 ff. und passim.

2) Hugo Preuß (»Gemeinde, Staat, Reich, als Gebietskörperschaften«, 1889, S. 239 ff.) hatte ein richtiges Gefühl, insofern er im Gegensatz zu Gierke die Genossenschaft der Körperschaft und der Anstalt gegenüberstellte. Er erkannte jedoch nicht, daß die erstere der sozialrechtlichen Ordnung, die letzteren der individualrechtlichen Ordnung angehören.

3) »Privatrecht«, I. Bd., S. 474, 624, 635 ff., 645.

gelung der inneren Organisation nur als individualrechtlich relevanter Tatbestand vorgenommen wird — zur Entscheidung der Frage, welche Akte notwendig sind, um die Willensäußerungen und Handlungen der als isoliertes Subjekt in individualrechtlichen Beziehungen auftretenden Verbandsperson als rechtskräftig anzuerkennen (wie z. B. bei der Bestimmung der Verfassung einer Aktiengesellschaft oder einer Handelsgesellschaft mit beschränkter Haftung); — oder ob diese Regelung der inneren Organisation der Verbandsperson an sich relevant ist, ohne die Rücksicht auf das individualrechtliche Auftreten nach außen, ohne Abhängigkeit überhaupt von einer anderen Rechtssphäre, wie z. B. im Staate, in einer Gewerkschaft, in einer Innung usw., wo die innere Regulierung Selbstzweck ist; es ist klar, daß nur im letzten Falle von einem Sozialrecht gesprochen werden darf. Und dann zweitens muß diese Regelung, wie Gierke es selber hervorhebt, eine Ueber- und Unterordnung darstellen, die keineswegs bei jeder Regelung der inneren Organisation einer Verbandsperson zu konstatieren ist, sondern gerade nur in den Fällen, wo die Einordnung einen rechtlich an sich relevanten Tatbestand, einen Selbstzweck darstellt; es kann, um beim selben Beispiel zu bleiben, nicht ernstlich von einer Ueber- und Unterordnung bei einer Aktiengesellschaft geredet werden, wohl aber bei einer Gewerkschaft, Innung, Familie, — vom Staate, Gemeinden, kirchlichen Verbänden usw. ganz zu schweigen. Kurz und gut, eine Verbandsperson als Subjekt des Individualrechts ist auch in ihrer inneren Struktur ohne alle Ingredienzen des Sozialrechts zu denken [1]); denn alle Regelung hat hier nur den individualrechtlichen Zweck, die Vielheit der Gesamtheit in einer absorbierenden Einheit aufzulösen. Die innere Organisation einer Körperschaft, einer Anstalt, einer Stiftung, als typischer Subjekte des Individualrechts, ist nur Mittel zu dieser Absorption, und diese Gebilde unterscheiden sich voneinander nur durch die Verwendung verschiedener Methoden zur vollständigen Auflösung der Vielheit in der Einheit. Die Genossenschaft als ausschließliches Subjekt des Sozialrechts hört in demselben Augen-

---

1) Eine gänzlich andere Frage, die wir durchaus hier unentschieden lassen, ist es, ob in gewissen Fällen eine Kreuzung der sozialrechtlichen und individualrechtlichen Ordnungen zuzulassen ist, wie Gierke sie in seiner Konstruktion der »Gemeinschaften zur gesamten Hand« postuliert. Vgl. »Genossenschaftstheorie«, S. 339—503; »Privatrecht« Bd. I, S. 663 ff.; in solchen Fällen sind die Rechtssubjekte weder sozialrechtliche Genossenschaften noch eine einfache Summe vertraglich verbundener individualrechtlicher Subjekte (societas), sondern Rechtssubjekte ganz spezifischer Art.

blicke auf Genossenschaft und also Gesamtpersönlichkeit zu sein, als sie in die Sphäre des Individualrechts hineintritt; dann wird sie Körperschaft oder Anstalt oder tritt sogar als eine Gesellschaft (societas) auf, wie z. B. bei einer als juristische Person nicht anerkannten Gewerkschaft.

So muß, bei aller Hochschätzung von Gierkes bahnbrechenden Ideen im Gebiete der Genossenschaftstheorie, die zuerst vollständig mit dem Rechtsindividualismus brachen und die Bahn für das an transpersonalistischen Werten orientierte Sozialrecht ebneten, seine Identifizierung von Verbandsperson und Genossenschaft, die in ein metaphysisches Ding an sich verwandelt wird, energisch abgelehnt werden. Um so deutlicher tritt sodann die grundlegende Bedeutung der Gierkeschen Lehren für die richtige Erfassung der Struktur des Sozialrechts hervor.

Die neue Einteilung des Rechts in das Individual- und Sozialrecht, die Gierke in verdienstvoller Weise durchgeführt hat, deckt sich keineswegs mit der hergebrachten Einteilung in öffentliches und privates Recht [1]). Oeffentliches Recht im Sinne der herrschenden Lehre, als das mit der staatlichen Herrschaftsbetätigung verbundene Recht, löst sich als engerer Begriff im breiteren Begriff des Sozialrechts auf. Dagegen im heutigen Privatrecht befinden sich neben den individualrechtlichen auch sozialrechtliche Bestandteile. Die Grenze zwischen öffentlichem und Privatrechte ist keine prinzipielle, sondern eine historische, und wird durch die in der Zeit wechselnden Bestimmungen des Staates festgelegt. »Der Staat, als souveräner Verband«, sagt Gierke, »weist dem Sozialrecht je nach dem Wert, den er dem dadurch geregelten Gemeinleben für sein eigenes Leben beimißt, eine ungleiche Stellung zu« [2]). Er gibt einem Teile des außerstaatlichen Sozialrechts eine bevorzugte Stellung und erhebt es zum öffentlichen Recht; einen anderen Teil dieses Rechts stellt er auf die gleiche Stufe mit dem Individualrecht. So »ergibt sich ein umfassendes Gebiet des privatrechtlichen Sozialrechts, welches seiner inneren Struktur nach mit dem öffentlichen Recht und zuletzt mit dem Staatsrecht verwandt ist, jedoch seiner Geltung nach auf gleicher Stufe mit dem Individualrecht steht« [3]). Je nach der Epoche verweist der Staat größere oder kleinere Teile des Sozialrechts in das Privatrecht. Im Stadium des neuzeitlichen Absolutismus, mit seiner Erzfeindschaft gegen die

1) Vgl. »Genossenschaftstheorie«, S. 156 ff.; »Privatrecht«, Bd. I, S. 27; »Grundbegriffe . . .«, S. 109—115.

2) »Privatrecht«, Bd. I, S. 27.

3) »Genossenschaftstheorie«, S. 165.

Reste des mittelalterlichen Genossenschaftslebens, strebt der Staat einerseits die meisten sozialrechtlichen Gebilde in das Privatrecht zu verweisen und in Individualverhältnisse aufzulösen, andererseits einige von ihnen aus autonomen Gebilden in Staatsanstalten zu verwandeln [1]). Im modernen verfassungsmäßigen Rechtsstaate werden einige sozialrechtliche Gebilde in öffentliches Recht erhoben, ohne sie ihrer Autonomie zu berauben. Jedoch besteht zwischen der neuzeitlichen und der mittelalterlichen Auffassungsweise eine unübersteigbare Schranke, insofern als die Neuzeit das Gebiet des sozialen Rechts im Staate konzentriert und von ihm abhängig macht. Alle modernen Rechtstheorien nehmen diese historische Tatsache zum Ausgangspunkte ihrer prinzipiellen Erwägungen an, ohne die relativ historische Bedeutung der staatlichen Vorherrschaft in Betracht zu ziehen. Gierkes große, nicht hoch genug zu bewertende Tat ist es gewesen, sich bei der prinzipiellen Scheidung der zwei divergierenden Rechtsgebiete von der Hypnose der modernen Verhältnisse losgelöst und das Sozialrecht unabhängig vom Staatsbegriffe bestimmt zu haben. Damit hat er nicht nur den einzig richtigen Weg zur logisch haltbaren Abgrenzung der beiden Gebiete angebahnt und ist dadurch nicht nur zur theoretischen Erfassung des Staates als eines sozialrechtlichen Subjekts fortgeschritten, sondern hat sich auch den Weg zur tiefen und kongenialen Erfassung der komplizierten und reichen mittelalterlichen Rechtsordnung eröffnet, von der er in tiefgründiger Forschung vieles lernte. Die mittelalterliche Rechtsordnung war nämlich nicht, wie es allgemein angegeben wird, eine Verquickung von Privat- und öffentlichem Rechte, welche Charakteristik eine Interpolation unserer modernen und durchaus historisch bedingten Begriffe bedeutet, sondern vor allem eine völlige Gleichung zwischen Sozialrecht und öffentlichem Rechte, das in voller Unabhängigkeit vom Staatsbegriffe unmittelbar auf der mittelalterlichen Idee des corpus mysticum, des organischen Ganzen der einheitlichen Menschheit begründet wurde, dessen Teilganze, wie die einzelnen Gemeinden und Genossenschaften, einen selbständigen Wert aufweisen. Für die mittelalterliche Anschauungsweise war jeder Verband »ein mit Sonderzweck begabtes engeres Ganzes des allumfassenden gegliederten corpus mysticum der ganzen Menschheit« [2]), als einheitlicher genossenschaftlicher Gesamtperson. Die Zwischenverbände, die zwischen dem Ganzen der Menschheit und den Einzelnen sich ein-

1) Vgl. »Genossenschaftsrecht«, Bd. IV, S. 173—176, 220, 332 ff., 355—366, 490—500; »Althusius«, S. 238—248, 256—258.

2) Vgl. »Genossenschaftsrecht«, Bd. III, § 11, S. 514 ff.; »Althusius«, S. 226 ff.

gliederten, unterstanden einer sozialrechtlichen, öffentlichen Ordnung, die das ganze corpus mysticum umfaßte und jedem Verbande speziell eigen war. So gestaltet sich das gesamte mittelalterliche Rechtswesen als eine durchaus föderative Einheit, in der nicht nur die territorialen, sondern auch auch die nach rein persönlichen Prinzipien aufgebauten Verbände (wie Stände, Gilden, Zünfte), als Glieder mitwirkten. — Wenn die Struktur der mittelalterlichen Rechtsordnung, wie sie Gierke durch seinen Begriff des sozialen Rechts erfaßt, durchaus in modernen Begriffen dargestellt werden soll, so könnte man vielleicht sagen, daß diese Ordnung nicht sowohl die Verquickung des öffentlichen und des Privatrechts bedeutet, sondern vielmehr des Staatsrechts mit dem Völkerrecht. . . . Doch es liegt außerhalb unseres Themas in Einzelheiten das ungemein lehrreiche Bild der mittelalterlichen Rechtsordnung zu verfolgen, das uns Gierke entwirft. Wir wollten hier nur auf einige Ergebnisse der Gierkeschen Loslösung vom traditionellen Standpunkte aufmerksam machen, um so mehr als die mittelalterliche Rechtsordnung immer mehr an Interesse bei den modernen sozial-politischen Bestrebungen gewinnt. Eine Ueberwindung des modernen auf dem souveränen Staat sich gründenden atomistisch-individualistischen Rechtssystems und eine gewisse Rückkehr zum mittelalterlichen personalistischen Föderalismus der Verbände, predigen nicht nur die französischen Syndikalisten und die englischen Gilden-Sozialisten [1]), die in den letzten Jahren starke Verbreitung gefunden haben, ja in gewissem Sinne auch ein Teil der Anhänger des Rätesystems, nicht nur, ferner, allgemein anerkannte Staatsrechtslehrer, wie besonders die Franzosen Duguit [2]) und Hauriou [3]) und der Deutsche Kurt Wolzendorf [4]), und Denker wie Hobsou [5]) und Russel [6]) in England, Natorp [7]) und Rathenau [8]) in Deutschland, sondern auch das un-

1) Ueber Gilden-Sozialisten, vgl. C. Leubuscher, Sozialismus und Sozialisierung in England, 1921, S. 58—102.

2) Duguit, Le droit individuel et la transformation de l'état, 1910, S. 112 ff. Traite de droit constitutionnel, I. Bd., S. 71—72, 533 ff.

3) Hauriou, Principes du droit public, 1910, S. 488—489; ferner besonders Le Roy, La transformation de la puissance public, 1907.

4) Vgl. Kurt Wolzendorf, Der reine Staat, 1919. Auch Jellinek legte viel Wert auf die Entwicklung des professionalen Föderalismus, vgl. besonders »Verfassungsänderungen und Verfassungswandlungen«, 1906.

5) Hobsou, National guilds and the State, 1920.

6) B. Russel, Roads to freedom, III. Aufl. 1920.

7) Paul Natorp, Sozial-Idealismus, 1920.

8) W. Rathenau, »Die neue Gesellschaft«, »Der neue Staat« und »Die autonome Wirtschaft«, 1919.

mittelbare wirtschaftliche und politische Leben zeigt Tendenzen in dieser Richtung [1]. — Für alle diese Bestrebungen und Tendenzen hat Gierke durch seine tiefgründige Genossenschaftstheorie und bahnbrechende Idee des sozialen Rechts eine solide rechtliche Basis geschaffen, die Ausblicke auf eine neue Rechtsordnung bietet. In dieser Hinsicht muß sein Rechtssystem als die aktuellste und am meisten in die Zukunft schauende Rechtstheorie der Gegenwart bezeichnet werden. Ihre prinzipielle philosophische Tiefe bewährt sich in ihrer Loslösung von den durch unsere Epoche bedingten rechtlichen Formen, in ihrer Befreiung vom »Gegebenen«, die uns aussichtsvolle Perspektiven einer neuen Rechtsordnung eröffnet.

1) Vgl. z. B. Art. 165 der Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919.

Notizen.

Im Verlage der C. H. Beckschen Buchhandlung (Oskar Beck), München, ist eine Auswahl aus **Hegels Aesthetik** erschienen, eingeleitet und mit verbindendem Texte versehen von Dr. Alfred Baeumler. Da außer den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (die jetzt in einer gegenüber ihrer ursprünglichen Wiedergabe in den Werken erweiterten Fassung in der von Lasson veranstalteten Ausgabe vorliegen) die ästhetischen den bequemsten Zugang zu Hegels System bilden, so ist ihr Wiederabdruck ein dringendes Bedürfnis der Zeit. Dieses Bedürfnis wird zwar durch die neue Auswahl nicht erfüllt; sie vermag jedoch einem größeren Publikum wenigstens eine Ahnung der Schätze zu vermitteln, die das deutsche Volk in den Gedanken seines so lange nur mit Verachtung und Spott genannten Philosophen besitzt. — Unter vier Titeln (Von der Kunst. Von der Schönheit. Die sinnliche Entfaltung des Ideals. Die historische Entwicklung des Ideals.) versucht der Herausgeber ein Bild von dem Reichtum der in den Werken drei Bände füllenden Vorlesungen zu geben. Mit Recht legt er den Nachdruck auf die unter dem letzten Titel vereinigten Gedanken über die in der Geschichte aufgetretenen Kunstformen; denn in ihnen gelangt die eigentümliche Kraft der Hegelschen Spekulation, das Konkrete und Wirkliche mit dem Begriffe zu durchdringen, zu großartigem Ausdrucke. Da die Gegenwart sich gerade um die Lösung dieser Aufgabe auch auf dem ästhetischen Gebiete wieder zu bemühen beginnt, so wird ihr die hier gebotene Anregung, sich in Hegel aufs neue zu vertiefen, dienlich und förderlich sein.

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dargestellt von Dr. Eduard Zeller. Erster Teil: Vorsokratische Philosophie. Erste Hälfte. Sechste Auflage. Mit Unterstützung von Dr. Franz Lortzing herausgegeben von Dr. Wilhelm Nestle. Leipzig, O. R. Reisland, 1919. Zweite Hälfte, herausgegeben von Dr. Wilhelm Nestle. Ebenda, 1920.

Mehr als ein Vierteljahrhundert ist es her, seit die letzte Ausgabe dieses großen Werkes, noch von Zeller selbst besorgt, erschienen ist; das beweist allein schon die dringende Notwendigkeit einer neuen Bearbeitung. Die letzten Jahrzehnte haben so viele wichtige und ergebnisreiche Arbeiten, die der historischen Erforschung der griechischen Philosophie galten, gezeitigt, daß ohne Berücksichtigung der neuen Literatur dieses Handbuch, das einen Ueberblick über die gesamte Forschung auf diesem Gebiet bieten will, bald veraltet wäre und seinen eigentlichen Zweck verfehlt hätte. Durch die gründliche und für jede neue Auflage immer wieder von neuem vorgenommene Durcharbeitung der ursprünglichen Quellen wie der neuerschienenen Einzelarbeiten hatte Zeller seinem Werke eine Vollkommenheit gegeben, die schwer zu übertreffen ist. Man muß nur die erste Auflage, die noch das Jahr 1844 auf dem Titelblatt des ersten Bandes trägt, mit der letzten vom Jahre 1892 vergleichen, um gewahr zu werden, mit welchem Fleiße der Verfasser an dessen stetiger Vervollkommnung während eines halben Jahrhunderts gearbeitet hat; hat er doch sein langes Gelehrtenleben zu seinem allergrößten Teil diesem Zwecke gewidmet. Immer wieder dachte er die einzelnen historischen Probleme durch und setzte sich in den Anmerkungen mit allen inzwischen neu aufgetauchten Gesichtspunkten auseinander, so daß das Werk mit jeder neuen Auflage an Umfang und innerem Gehalt gewann. So ist aus einer lebenslangen Beschäftigung mit dem Stoffe eine Darstellung der griechischen Philosophie hervorgegangen, die in der allseitigen Beherrschung der Quellen, in der Umsichtigkeit und alle Gesichtspunkte zur Geltung bringenden Abwägung des Urteils seinesgleichen nicht hat und für ganze Generationen von Philologen unbedingte Autorität und Vorbild historischer Kritik gewesen ist.

Sollte dieses Handbuch seine alte Bedeutung für die philologische Wissenschaft nicht verlieren, so war eine Neubearbeitung hoch an der Zeit. Ihre Aufgabe war klar vorgezeichnet: sie hatte in der Art, wie es Zeller selbst bei den früheren Auflagen getan hat, die inzwischen erschienene Literatur zu den einzelnen Punkten heranzuziehen und zu ihr kurz Stellung zu nehmen, um so dem auf diesem Gebiet noch unbewanderten Leser eine Vorstellung davon zu geben, wie weit die Forschung heute über den Stand bei Zeller hinausgelangt ist und ihre Ergebnisse sich nicht mehr mit dessen alten Anschauungen vereinbaren lassen. Dieser weder leichten noch dankbaren und viel Selbstentsagung erfordernden Arbeit hat sich für den ersten Teil der durch seine verschiedenen For-

schungen über die Vorsokratiker dafür besonders berufene Wilhelm Nestle mit Fleiß und Umsicht unterzogen. Das Geschick und der gute Blick, mit dem unter der Literatur der letzten Zeit überall das Wichtigste ausgewählt ist, zeigt den gründlichen Kenner des Gebiets. Der Leser findet hier einen Führer durch die neueste philologische Diskussion der Probleme, dessen Urteil er sich beruhigt anvertrauen kann, und eine solche Führung wird dem, der auf diesem Einzelgebiet nicht zu Hause ist, um so willkommener sein, als die einzige Bibliographie, die es von ihm gibt — die von Prächter seiner Neuausgabe von Ueberwegs Grundriß beigegebene —, sich mit der Aufzählung der Titel begnügt, ohne sich über Inhalt und Wert der einzelnen Schriften näher auszulassen.

In den Zusätzen zu Zellers Anmerkungen ist die Hauptarbeit des Herausgebers enthalten. Zeitraubendes Nachschlagen wird dem Leser dadurch erspart, daß die Bruchstücke nach Diels', heute in den Händen wohl jedes philosophisch interessierten Lesers vorauszusetzenden, Ausgabe der »Fragmente der Vorsokratiker« gezählt sind. Wünschenswert wäre es, wenn dieser Grundsatz in der nächsten Auflage noch konsequenter bei allen in Frage kommenden Anführungen durchgeführt würde. Wo der Herausgeber glaubte, daß Zellers Darstellung auch über den Strich durch die wissenschaftliche Arbeit der letzten Jahrzehnte überholt ist und einer Berichtigung bedarf, hat er, ebenfalls äußerlich gekennzeichnete, Erweiterungen in den Text selbst eingefügt. Das war, meine ich, kein glücklicher Gedanke! Diese Einschübe zerreißen den einheitlichen Zusammenhang. Ließ es sich doch nicht vermeiden, daß hier Anschauungen zu Worte kommen, die mit den Grundlagen der Zellerschen Gesamtauffassung in Widerspruch stehen, ja ihr oft den Boden entziehen. Soweit solche Hinweise notwendig waren, hätten sie vielleicht besser in einem Anhang am Schlusse jedes Bandes Platz gefunden. Zellers »Philosophie der Griechen« ist nun einmal nicht nur in philologischen Einzelheiten und in dem geschichtlich Tatsächlichen vielfach veraltet, sie gehört in ihrer ganzen Denkweise und mit ihrem rein historischen, ganz unphilosophischen Verhältnis zu dem für den Philosophen doch wahrhaftig nicht gleichgültigen Gegenstand einer heute glücklicherweise vergangenen Zeit an. Der Leser, der nach diesem Buche greift, um griechische Philosophie verstehen zu lernen, wird sehr enttäuscht sein und gar wenig von Philosophie und um so mehr von ihrer Ueberlieferung in den philosophischen Problemen, die dem Kritiker ihre Texte stellen, hören. Dieses Buch stammt eben aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, wo die philosophische Bildung in Deutschland einen Tiefstand erreicht hatte, wie vielleicht noch nie vorher, und wo Philosophie wieder einmal zur Philologie, zum toten Gegenstand eines bloß historischen Interesses geworden war. In dieser Art unterscheidet sich Zeller gar nicht so sehr von den antiken Doxographen, unter deren Notizenflut die griechische Philosophie ein frühes Grab gefunden hat; er gibt eigentlich nur eine neue Redaktion dieser Notizen,

nur daß er sie mit den Mitteln der modernen historischen Kritik auf ihre Wahrheit vorher untersucht und ihre offenbaren Irrtümer und Widersprüche nach Möglichkeit richtiggestellt. Seine Darstellung gleicht einem Herbarium, in dem die einzelnen Lehrmeinungen der griechischen Philosophen säuberlich aufgespießt und übersichtlich geordnet werden. Schon Nietzsche hat verzweifelt nach dem Ritter gerufen, der »die durch Prof. Zeller in Berlin in einen Dornröschenschlaf versetzte griechische Philosophie wieder zum Leben erweckt«. Dieser Ritter ist bis zum heutigen Tag nicht gekommen und wird wohl auch so bald nicht kommen. Durch die philologische Gelahrtheit von Jahrtausenden hat sich die Rosenhecke zu einem nur noch schwer zu durchbrechenden Dornengestrüpp ausgewachsen. Wer hier durch und bis zu den Rosen kommen will, muß viel Mut und Kraft und eine philologischen Stacheln undurchdringbare Rüstung besitzen. Von den wenigen Begeisterten, die es gewagt, haben sich die meisten im Gestrüpp verirrt oder sind an den Dornen hängen geblieben. So warten wir noch immer auf den sagenhaften Ritter, dessen Geisteskraft den historischen Bann bricht und die griechische Philosophie wieder zum Leben bringt.

E. F.

Platos Dialoge. Uebersetzt und erläutert von Otto Apelt: Timaios und Kritias. Apologie des Sokrates und Kriton. Der Philosophischen Bibliothek Band 179 und 180. Leipzig 1919 und 1920. Verlag von Felix Meiner.

An diese Uebersetzung des um die Platoforschung durch seine zahlreichen Arbeiten und Ausgaben nicht wenig verdienten Philologen wird man nicht ohne Erwartungen herangehen. Ueberflüssig zu sagen, daß diese Erwartungen, was das Philologische angeht, nicht enttäuscht werden; überall merkt man die jahrzehntelange Vertrautheit des Uebersetzers mit dem Texte und mit der Platoliteratur; und wer eine auf solider philologischer Grundlage ruhende und vollständige Uebertragung aller Werke Platos sucht, kann jetzt nur auf diese hingewiesen werden; auch der des Griechischen Mächtige wird hier bei mancher sprachlichen und textkritischen Schwierigkeit Auskunft, Hilfe oder wenigstens neue Anregung finden. Aber damit sind noch nicht alle Ansprüche, die an eine Uebersetzung Platos zu stellen sind, erfüllt. Die Uebertragungen der »Philosophischen Bibliothek« sind in erster Linie für das philosophische Studium bestimmt. Die Klarheit des philosophischen Gedankenganges und die prägnante Schärfe der philosophischen Terminologie, an der das Verständnis jedes philosophischen Textes hängt, werden von Apelt in seinem Bemühen, eine möglichst glatte und leicht lesbare Uebersetzung zu geben, oft bis zur Unkenntlichkeit verwischt; Plato zu übertragen ist freilich nicht leicht, vielleicht eine überhaupt nie ganz lösbare Aufgabe. Was Platos Schriften zu dem in der Weltliteratur einzig dastehenden Kunstwerk macht, ist die Vollkommenheit, mit der hier die tiefsten philosophischen Gedanken und die schärfsten Begriffe der

Schule in der natürlichen und lebendigen Sprache des Volkes ausgedrückt werden. Bei Plato behält das einzelne Wort, unbeschadet des in ihn hineingelegten philosophischen und abstrakten Sinnes, sein ursprüngliches und konkretes Leben, wie es in den letzten Tiefen des menschlichen Bewußtseins wurzelt, so daß der arglose Leser oft gar nicht merkt, daß es zugleich in seiner ganzen philosophischen Bedeutungsfülle gemeint ist. Diese Einheit von sprachlichem Kunstwerk und wissenschaftlicher Prägnanz in einer fremden Sprache wiederzugeben, erforderte ein zum mindesten ebenbürtiges sprachschöpferisches Genie. Für jeden Uebersetzer, der nach idiomatischem Ausdruck und Konstruktion strebt, ist wohl der richtige Wortschatz unerläßliche Vorbedingung; wo ist er aber wichtiger als bei Plato, bei dem jeder Satz ein kleines Kunstwerk ist und jedes Wort voll philosophischer Ironie. Plato läßt sich nicht anders wiedergeben, als indem man ihm, ohne die Konstruktion zu ändern, Wort für Wort folgt, »gleich dem Bleistifte, der eine Zeichnung unter dem Pauspapier nachzieht«. Mit dieser Forderung ist Walter Pater wahrlich im Recht. In diesem Geiste der Ehrfurcht hat Schleiermacher seinerzeit die Dialoge Platos ins Deutsche übertragen, und so unvollkommen sein Versuch gelungen und so verfehlt vor allem sein Bemühen ist, diesen Grundsatz bis auf die Wiedergabe der unübersetzbaren griechischen Partikel auszudehnen — wodurch eben sein Deutsch erst jene Schwerverständlichkeit und Unbeholfenheit erhält, die manchen so abschreckt —, es ist doch bis zum heutigen Tage die einzige Uebersetzung geblieben, die etwas von dem Geist und der Art von Plato und vor allem von der eigentlich philosophischen Haltung des Originals gibt.

Das abgegriffene und geschmacklose Schulmeister-Deutsch der Apeltschen Uebersetzung, das Banausische ihrer Rede läßt den Leser kaum etwas von der gedrängten Bildkraft des Originals und dem in ihm pulsenden philosophischen Leben ahnen. Auf Einzelheiten einzugehen ist hier nicht der Ort. Vieles wäre zu erinnern. Keine Uebersetzung ist ja fehlerfrei und ohne Irrtümer. Es sei nur im allgemeinen und mit Bedauern festgestellt, daß Apelt die damals schon festgeprägte philosophische Terminologie, die in ununterbrochener Tradition noch in unserer philosophischen Sprache fortlebt, nicht als solche zum Ausdruck bringt, wodurch das philosophisch exakte Verständnis des Gedankens eher erschwert als erleichtert wird. Darum wird dem philosophisch interessierten Leser die alte anspruchslose, wortwörtliche Uebersetzung des Timaeus von Fr. Wilh. Wagner (1853) — Schleiermacher bringt leider den Timaeus (ebenso wie die »Gesetze« und Briefe) nicht — bessere Dienste leisten. Eine Uebertragung kann und soll auch nicht das Original ersetzen, aber sie soll auch nicht den Schein einer Naivität des Gedankens erwecken, der gerade bei Plato am allerwenigsten berechtigt ist.

E. F.

Paul Häberlin (Prof. a. d. Univ. Bern), Der Gegen-

stand der Psychologie. Eine Einführung in das Wesen der empirischen Wissenschaft. Verlag Julius Springer, Berlin 1921.

Seit langem trachtet sich die Psychologie als eine Wissenschaft mit eigenem Gegenstand und eigenem Erkenntnisprinzip vom Bann der Naturwissenschaften zu befreien. Das Ziel ist eine psychologische (nicht naturwissenschaftliche) Psychologie, die »verstehende« Psychologie, wie sie vielfach genannt wird. Aus den Naturwissenschaften heraus nähert sich Freud und seine weitverzweigte Schule diesem Ziel; aus den Geisteswissenschaften heraus, um die Psychologie zu ihrer Grundlage zu machen, Dilthey und Spranger; verstehende Psychologie rein um ihrer selbst willen — weder in psychiatrischer noch in wissenschaftstheoretischer Absicht — treibt Jaspers. Alle diese Forscher stimmen darin überein: sie gravitieren auf eine psychologische Psychologie, die nicht naturwissenschaftlich und doch empirisch verführe. Im letzten Betracht — dem Willen, empirische Wissenschaft zu treiben — unterscheiden sich die genannten Forscher von Bergson und Natorp, deren Psychologie, weil auf das absolute Subjekt des unmittelbaren Erlebens gerichtet, keine objektivierende und damit keine empirische Wissenschaft wäre.

Es besteht also heute — ob zum erstenmal in der Geschichte des Geistes, bleibe dahingestellt — das Faktum der verstehenden Psychologie, welche mit dem Anspruch auftritt, empirische Wissenschaft zu sein.

Bisher, davon geht das vorliegende Buch von Häberlin aus, fehlt dieser neuen Psychologie die philosophische Grundlegung. Sie ist wie ein Mensch, der den rechten Weg zwar ungefähr geht, aber tastend und unsicher, weil ohne klares Bewußtsein seines Weges. Deshalb tritt sie vielfach in naturwissenschaftlichem Gewand, durchsetzt mit Residuen naturwissenschaftlicher Begriffe, auf. Eine philosophische Grundlegung der naturwissenschaftsfreien verstehenden Psychologie — dies ist die Aufgabe, die Häberlin sich in seinem neuen Buche stellt. Aber nicht nur in philosophischer Absicht tritt er an seine Aufgabe heran, sondern zugleich in reformatorischer Absicht hinsichtlich der Psychologie selbst: er will nicht nur als Philosoph ihre Prinzipien entdecken, sondern er will sie auch, auf Grund der gewonnenen Prinzipien, als Psychologe meistern. Ein zweiter Band soll die Methodenfragen der Psychologie, weitere Bände die empirische Psychologie selbst zur Darstellung bringen. Häberlin beginnt als Philosoph, um später als Psychologe fortzufahren.

I. Die Prinzipien der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt.

Ein Begriff von der Erkenntnis überhaupt wird vorausgesetzt: alle Erkenntnis vollzieht sich im Urteil und ist auf die Urteile urteilender Subjekte angewiesen. Das Urteil schafft das Material der Erkenntnis, den Urteilsinhalt. Dies inhaltschaffende Urteil nennt Häberlin das »schöpferische« Urteil, im Gegensatz zum Reflexionsurteil, welches nicht materialschaffend ist; wobei absichtlich die Frage offen

gelassen wird, ob das schöpferische Urteil seinerseits schon etwas »vorfinde«, ob es im absoluten Sinne schöpferisch sei.

Den Uebergang von der Erkenntnis überhaupt zur wissenschaftlichen Erkenntnis gibt die Erwägung, daß aus dem schöpferischen Urteil heraus nicht zu entscheiden ist, ob es »richtiges« Urteil sei. Zwar auch das schöpferische Urteil ist objektiv gemeint; aber als »Meinung« ist es, trotz aller subjektiven Evidenz, dem Irrtum unterworfen. Zum zweifellos richtigen Urteil gelangen wir nur auf dem Umweg über die Reflexion. Die nachprüfende Reflexion über primäre Urteile aber ist die Aufgabe der Wissenschaft. Sie sucht richtiges Urteil auf dem Umweg über die Reflexion — ein Notweg, den sie gehen muß, weil es nicht schöpferische Urteile gibt, welche die Gewähr ihrer Richtigkeit in sich selber tragen.

Die Wissenschaft ist gebunden an die schöpferischen Urteile, diese sind ihr einziges Material. Das Gebundensein an die schöpferischen Urteile in ihrer Gesamtheit ist das materiale Prinzip der wissenschaftlichen Erkenntnis. Zu diesem materialen tritt das formale Prinzip: Ziel der Wissenschaft ist, aus der Gesamtheit aller schöpferischen Urteile die »richtigen« auszuwählen. Dazu braucht sie ein Kriterium der Auswahl. Das Kriterium ist der eindeutige Zusammenhang der Urteile untereinander. Da jedem möglichen Urteil ein richtiges Urteil zugeordnet werden kann, ist dieser Zusammenhang universal. Für jeden möglichen Urteilsfall gibt es einen einzigen Inhalt, der sich in einem universalen Zusammenhang eindeutig fügt. Also ist nur ein eindeutiger Universalzusammenhang möglich, und dieser ist das Kriterium für die Richtigkeit der wissenschaftlichen Reflexion. Dies angewandt auf den einzelnen Urteilsinhalt: er ist »wahr«, wenn er im universalen Zusammenhang eine eindeutig bestimmte Stelle hat.

Dies sind die beiden Prinzipien der wissenschaftlichen Erkenntnis: das materiale und das formale Prinzip. Erst aus dem Zusammenwirken dieser beiden Prinzipien geht der Gegenstand der Wissenschaft hervor. Er ist nicht gegeben, sondern aufgegeben; er wird aus der Zusammenarbeit der beiden Prinzipien erst konstruiert.

II. Material und Gegenstand der empirischen Wissenschaft.

Aus dem nun bekannten Wesen der Wissenschaft ist das Wesen der empirischen Wissenschaft zu begreifen durch Bestimmung ihres Besonderungsmerkmals. Soll es sich um eine prinzipielle (nicht nur methodische) Besonderung handeln, ist diese nur so zu denken, daß sich entweder das materiale oder das formale Prinzip besondert. Das formale Prinzip kann sich nicht besondern, es ist bei aller Wissenschaft notwendig dasselbe, denn es ist Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst. Bedingung aller Wissenschaft ist aber auch die materiale Universalität. Eine materiale Besonderung ist daher nicht als Aufteilung, sondern nur als Spaltung zu denken: die Spaltung trennt nicht eine Wissenschaftsgruppe von einer

andern, sondern sie betrifft jede einzelne Gegebenheit und damit das universale Material. Die Möglichkeit solcher Spaltung ergibt sich aus der Analyse des schöpferischen Urteils, das zwei Elemente enthält: die Setzung eines Wertobjekts (dem gegenüber Wertung möglich ist) — und die Wertung des Wertobjekts. Zu jedem Wertobjekt gehört ein Wert, und die Gesamtheit alles wissenschaftlichen Materials überhaupt besteht aus der Gesamtheit aller bewerteten Wertobjekte. Gehört aber zu jedem Wertobjekt ein Wert und umgekehrt, so ist es möglich, in der Reflexion den Wert und sein Objekt voneinander zu trennen. Denkt man sich die Trennung durchweg vollzogen, so ist die Totalität des wissenschaftlichen Materials gespalten in zwei begrifflich sauber unterschiedene Gebiete: die Totalität der Objekte einerseits und die Totalität der Werte andererseits. Damit ergeben sich zwei »Teilwissenschaften« (nicht: Wissenschafts-»Teile«!) prinzipieller Art: die Objektwissenschaft und die Wertwissenschaft (Philosophie). Letztere ist für unsere Betrachtung auszuscheiden.

Die Objektwissenschaft, weil sie es mit den wertfreien Objekten zu tun hat, nennt Häberlin »empirische Wissenschaft« (dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch entsprechend, »wonach empirisch geradezu mit wertfrei gleichgesetzt wird«). Die Setzung des wertfreien Objekts nennt er »Wahrnehmung«. Die Wahrnehmung ist weder bloße Vorstellung (sie ist ein Für-wahr-nehmen), noch ist sie Wertung, sondern sie ist die Bejahung eines Objekts als Wertobjekt (was nicht etwa mit der Wertung des Wertobjekts verwechselt werden darf). Empirische Wissenschaft oder Wahrnehmungswissenschaft oder Objektwissenschaft ist also die eine der beiden gesuchten Sonderwissenschaften prinzipieller Art.

Die nun folgende Analyse der Wahrnehmung des empirischen Objekts oder des »Wahrnehmungsinhalts« ist der entscheidende, aber auch schwierigste Punkt des Buches. Vollends in der gedrängten Darstellung einer »Notiz« ist es schwer, die Meinung des Verfassers deutlich genug zum Ausdruck zu bringen. Das Verständnis wird erleichtert, wenn wir uns gegenwärtig halten, daß der Verfasser eine tief pädagogisch gerichtete Natur ist, daß eine pädagogische Weltanschauung im Hintergrunde des Buches steht [1]: Es handelt sich nicht um eine Analyse der Kategorie der Tatsächlichkeit oder Wirklichkeit, sondern um eine Analyse des Tatsächlichen, Wirklichen selbst. Und nach Häberlin ist jedes Wirkliche an sich — unabhängig von unserer theoretischen Auffassung seiner — ein verantwortliches Subjekt, welches eine Norm dessen, was es soll, wozu es bestimmt ist, in sich trägt.

Wir pflegen Wahrnehmungsinhalte »Tatsachen« zu nennen. Eine Sache für eine Tat: wir anerkennen, daß hier ein Objekt normgemäßen Verhaltens sei. Solches Verhalten ist aber nur einem Objekt gegenüber

1) Vgl. die Anzeige von Häberlins pädagogischen Werken: Logos Bd. VII, 3. Heft.

möglich, das selbst eine Norm, eine Idee in sich trägt. Was hiermit gemeint ist, wird aus folgendem deutlich: Wir nennen Wahrnehmungsinhalte »wirklich«. Was ist — im Sinne der Wahrnehmung — unter wirklich zu verstehen? Eine Aktivität des Objekts ist darin angedeutet. Etwas, das »wirken« kann, ist Subjekt einer Funktion. Das Funktionssubjekt wird als objektiv bedeutsam gedacht, als ein unter einer Norm stehendes, verantwortliches Funktionssubjekt. Das Wertobjekt bestimmt sich näher zum Funktionssubjekt. Die »Wirklichkeit« — so können wir nun den Inbegriff aller Wahrnehmungstatsachen nennen — ist ein universaler Zusammenhang von lauter Funktionssubjekten. Das Wirkliche (Wirkende) ist aber nicht die Funktion, sondern das Wirkliche ist das Subjekt der Funktion. Die Funktion ist »mitgesetzt«, in ihr »manifestiert« sich das Subjekt. Die Trennung von Funktion und Subjekt der Funktion ist aber eine nachträgliche Reflexion: »Subjekt und Funktion sind in der Wahrnehmung selber nicht getrennt.« Zu Subjekt und Funktion tritt ein drittes: nicht das Subjekt überhaupt, sondern ein bestimmtes Subjekt ist es, welches sich in der Wahrnehmung manifestiert. Die Wirklichkeit besteht aus einer Fülle bestimmter, individueller Subjekte.

Wie ist nun die Einheit aller dieser Subjekte zu denken? Als Einheit aller ihrer Funktionen. Und eine solche Einheit nennen wir Organismus. »Danach ist die Wirklichkeit apriori als Organismus zu denken, und zwar als der Organismus, der einzige, universale.« Der Organismus ist die besondere Einheitsform der empirischen Wirklichkeit.

III. Die Bedeutung der psychophysischen Dualität.

Zum Wesen des »Wirklichen« gehört, daß es ein unter einer Norm stehendes, verantwortliches Funktionssubjekt sei. Die Objektnorm nun, welche im Urteil anerkannt wird, wird ethisch anerkannt durch das Subjekt selbst, welches urteilt: denn Norm kann nicht anders erfahren werden, als im »Verpflichtungserlebnis«, durch das Subjekt. »Es gibt also, für irgendein Subjekt, überhaupt keine Norm, es sei denn eine solche, welche eine Verpflichtung dieses selben Subjekts bedeutet«, und damit, zunächst wenigstens, nur für dies Subjekt gilt. Die Norm des Objekts wird erfahren als Norm des (urteilenden) Subjekts. Die Norm des Objekts und die Norm des urteilenden Subjekts werden im Urteil als identisch gedacht. Nennen wir die Identifikation des Urteilssubjekts mit dem Urteilsobjekt die Urteilsidentifikation. Aus der Urteilsidentifikation folgt, daß alles Urteil über ein Objekt zunächst Urteil über das eigene Selbst ist. Es gibt demnach keine andere Wahrnehmung als Selbstwahrnehmung. Das Wirkliche fällt für jedes Urteilssubjekt zunächst mit seinem Ich zusammen.

Es ist wohl im Sinne des Autors, wenn hier mit Nachdruck hervorgehoben wird, daß mit der vom urteilenden Subjekt anerkannten Norm des Objekts nicht etwa die Urteilsnorm gemeint ist, welche fordert: du sollst so urteilen; gemeint ist

vielmehr die zum Sein, zur Wirklichkeit des Objekts selbst gehörende Norm. Vom Urteilenden anerkannt wird diese Norm nicht, insofern er urteilt, sondern insofern er ein Funktionssubjekt ist, welches Norm nur dann zu erfassen vermag, wenn es sie so erfaßt, als ob es seine Norm wäre; d. h. nur dadurch, daß es sich mit ihr identifiziert. Und nicht das urteilende, theoretische Subjekt ist es, welches sich mit der Objektnorm identifiziert, sondern die Subjektstotalität. Die Identifizierung mit einer Urteilsnorm würde (ein Spezialfall) nur dann stattfinden, wenn das Objekt selbst urteilendes Subjekt wäre. Der Ausdruck Urteilsidentifikation ist nicht ganz unmißverständlich: nicht vom urteilenden Subjekt, insofern es sich mit der Urteilsnorm indentifiziert, sondern von ihm insofern es sich mit der Objektnorm identifiziert, wird die »Urteilsidentifikation« vollzogen.

Die Behauptung, alle Wahrnehmung sei Selbstwahrnehmung, ist eine vom Autor selbst hervorgehobene Paradoxie, welche weitertreibt. Faktisch anerkennt jeder von uns nicht nur sein Ich, sondern auch anderes, Nicht-Ich, als wirklich. Da aber die einzige wahrnehmungsmäßige Wirklichkeitssetzung die Setzung des Ich ist, können alle andern Wirklichkeitssetzungen nicht schlechthin wahrnehmungsmäßige sein.

Urteile, bei denen das Urteilsobjekt als ein von dem Ich des Urteilenden verschiedenes Wirkliches gemeint ist, nennt Häberlin »Fremdurteile«. Im Fremdurteil tritt zu der vorhin erörterten Urteilsidentifikation eine zweite, mittelbare Art der Identifikation: die »Funktionsidentifikation«. Ist jene unmittelbar, so ist diese mittelbar; entsteht in jener das Ich, so in dieser das Nicht-Ich. Die Funktionsidentifikation ist die Ineinssetzung des eigenen mit dem zweiten Funktionssubjekt, dem das Fremdurteil gilt.

Aus den zwei Arten der Identifikation ergeben sich zwei Arten des Wirklichen: das Unmittelbar-Wirkliche (Ich), und das Mittelbar-Wirkliche (Du). Letzerem haftet ein minderer Grad, nicht von Wirklichkeit, aber von Sicherheit der Wirklichkeitsüberzeugung an.

Jetzt werden die Ausdrücke psychisch und physisch eingesetzt: psychisch ist die reine Ichform eines Wahrnehmungsinhalts; physisch ist die Fremdform eines Wirklichkeitsinhalts. Das Psychische ist das Wirkliche; das Physische ist die Repräsentationsform des Wirklichen.

Dem Intensitätsgrad der funktionellen Identifikation entspricht der Intensitätsgrad des Wirklich-Seins (= Psychisch-Seins) der Inhalte. Häberlin unterscheidet drei Intensitätsgrade:

1. Die maximale funktionelle Identifikation. Das Objekt wird ichgleich gesetzt, wie wenn es eine Funktion des Wahrnehmungssubjekts wäre. Der Inhalt der Fremdwahrnehmung unterscheidet sich vom Inhalt der Selbstwahrnehmung nur durch die Fremdheit. Die inhaltliche Konkretheit und Bestimmtheit ist dieselbe. Diese maximal deutliche Wahrnehmung nennt Häberlin das volle »Verstehen«. Der psychische Ort, den eine Handlung in ihrem

Subjekt hat, wird hier völlig bestimmt verstanden.

2. Bei geringerem Grad der Identifikation ist der Inhalt nur noch ichähnlich. Er ist ein fremdes Subjekt in mehr oder weniger unbestimmter Funktionalität. Der Zusammenhang von Funktion und Subjekt der Funktion wird nur ahnend verstanden.

3. Das Objekt wird nur noch als Wirkliches, Funktionelles überhaupt identifiziert, aber die Funktion, ihr Zusammenhang mit dem Subjekt, wird nicht mehr (auch nicht ahnend) verstanden. Es wird lediglich wahrgenommen, daß Subjekt-Funktion vorliegt und daß es daher Sinn hat, verstehen zu wollen.

Fremdwirklich sind alle Inhalte, die durch funktionelle Identifikation wahrgenommen werden. Aber den Intensitätsgraden der Identifikation entsprechen Intensitätsgrade des Fremdwirklich-Seins. Da ferner alle Inhalte der Fremdwahrnehmung nicht rein psychisch, sondern psychophysisch sind (nur bei unmittelbarer Selbstwahrnehmung sind rein-psychische Inhalte möglich), so entspricht jeder Intensitäts-Stufe der Fremdwahrnehmung ein besonderer psycho-physischer Habitus: die physische Form des Subjekts in Funktion ist der Körper in Bewegung. Ist dieser in vollem Sinne verstanden, so nennen wir ihn »Leib«. Ist er nur halb verstanden, so nennen wir ihn »Organismus«. Ist er gar nicht verstanden, so nennen wir ihn »Ding«. Dem maximalen Verstehen entspricht der Leib, dem mittleren Verstehen der Organismus, dem minimalen Verstehen das Ding.

Für den Zusammenhang des Ganzen wichtig ist, daß im Sinne der Wahrnehmung auch dem Unverstandenen gegenüber die grundsätzliche Möglichkeit des Verstehens besteht: ich anerkenne, daß hier ein Psychisch-Wirkliches vorliegt, nur verstehe ich es nicht. Daß ich es nicht verstehe, liegt an der Grenze meiner Verstehensfähigkeit, nicht im Wesen der »Sache«.

Das bisher behandelte Verstehen hat einen primären, unabgeleiteten Charakter; es ist eine Art der Wahrnehmung und ebenso primär wie alle Wahrnehmung. »Die Bußhandlung meines Nächsten ist so wenig eine hypothetische Größe wie die wahrgenommene Ausdehnung des Quecksilbers im Thermometer.« Es geht dem Verstehen nicht eine nur sinnliche Wahrnehmung voraus; ihm geht überhaupt keine Wahrnehmung voraus, sondern es ist selbst die — verstehende — Wahrnehmung. Das hypothetische sekundäre Verstehen auf Grund eines Analogieschlusses (von dem etwa Benno Erdmann spricht) ist von dem primären intuitiven Verstehen genau zu unterscheiden. Häberlin nennt es nicht Verstehen, sondern »Deuten«.

Das Verstehen gehört also in jene Sphäre primären, schöpferischen, vorreflexiven Urteils, in welcher Gegenstände »geschaffen« werden. Es ist deshalb scharf zu trennen von »Mitfühlen«, »Miterleben« usw., das heißt von solchen Akten, in denen kein Gegenstand geschaffen wird, die vielmehr ihren Gegenstand, als durch andere Akte geschaffen, voraussetzen.

Da dem Verstehen keine prinzipiellen Schranken gesetzt sind, kann aller Inhalt der unmittelbaren Selbstwahrnehmung auch Inhalt der

Fremdwahrnehmung sein. Diese Erwägung ermöglicht eine Vereinfachung in der Bestimmung des Begriffs des Empirischen: von den Inhalten unmittelbarer Selbstwahrnehmung kann darin abgesehen werden. Die Totalität des empirisch Gegebenen besteht in der Gesamtheit unverstandener, halbverstandener und verstandener Fremdwirklichkeiten.

Und da auch für das Unverstandene und Halbverstandene die grundsätzliche Verstehensmöglichkeit besteht, kann das empirische Material — noch einfacher — als die Totalität grundsätzlich verstehbarer Inhalte definiert werden.

Jetzt haben wir einen homogenen Begriff des empirischen Materials überhaupt gewonnen. Empirisch ist der Inbegriff des Fremdwirklichen, Verstehbaren. Alles Fremdwirkliche ist psychophysisch, also ist alles Empirische psychophysisch.

Alles empirische Material ist psychisch und physisch, steht in Wirklichkeitsform und in Fremdform. Aber der Ausdruck »Form« hat in den beiden Fällen verschiedene Bedeutung. Dies gilt es sich zum Bewußtsein zu bringen. Auf dem Standpunkt der Wahrnehmung selbst ist das Psychische nicht etwa das Wirkliche, welches in der — ablösbaren — Form der Wirklichkeit steht. So ist es nicht: vielmehr ist das Psychische das Wirkliche selbst. Es gibt nicht eine »Wirklichkeitsform«, welche von dem Wirklichen ablösbar wäre. Anders das Physische: hier handelt es sich im prägnanten Sinne um eine Form. Wenn ich sage: dies ist »psycho-physisch«, so heißt das: dies ist ein Psychisches, welches in der Form des Physischen steht. Das Psychische habe ich rein als Psychisches nur in der unmittelbaren Selbstwahrnehmung. Das Physische dagegen habe ich mit andern gemeinsam. Das Psychische tritt in die Gemeinsamkeit einzig in der »Form« des Physischen. Das Physische ist also die Vermittlungsform, die Brücke: es ist die einzige Form, unter der verschiedene Subjekte miteinander in Beziehung treten können.

IV. Das Wesen der empirischen Psychologie.

Alles empirische Material ist psychophysisch, besteht aus einer psychischen Realität und ihrem physischen Symbol. Nun läßt sich, könnte man meinen, in der Reflexion die psychische Realität von dem physischen Symbol durchweg trennen. Die Reflexion könnte innerhalb des empirischen Materials eine universale Spaltung vornehmen. Es entstehen dann, so scheint es, zwei materiale Sphären: die psychische und die physische. Der Versuch, auf diese Weise das empirische Material zu spalten und die Psychologie zu einer Sonderwissenschaft prinzipieller Art zu machen, scheitert aber daran, daß jene Spaltung auch in der Reflexion nicht vorgenommen werden kann. Was bleibt denn auf der Seite des Physischen übrig, wenn ich den psychischen Wirklichkeitsgehalt herausnehme? Nichts bleibt übrig. Die Erscheinungsform des Wirklichen kann auch in der Abstraktion vom Erscheinenden nicht getrennt werden. Ohne das Psychische ist das Physische vollkommen leer. Das Wirkliche und die Erscheinungsform des Wirklichen lassen sich nicht

spalten. Material der empirischen Wissenschaft ist nicht hier das Psychische, dort das Physische. Material der empirischen Wissenschaft ist allein das Psychische, und daher ist die empirische Psychologie identisch mit der empirischen Wissenschaft überhaupt.

Nun gibt es faktisch »Naturwissenschaft«, d. h. Wissenschaft, welche nicht Psychologie und welche dennoch empirische Wissenschaft sein will.

Das Faktum der Naturwissenschaft wird begreifbar daraus, daß die Idee der Psychologie in keinem historischen Moment voll realisierbar ist. Erstens ist nicht alles Gebbare heute gegeben, und zweitens ist nicht alles heute Gegebene verstanden. Durch die nur relative Universalität ihres Materials und durch das nur partielle Verstandensein dieses Materials unterscheidet sich die tatsächliche Psychologie (Psychologie im engeren Sinne) von der ideellen Psychologie. Und innerhalb ihres nur partiellen Verstehens des nur relativ universalen Materials stößt die tatsächliche Psychologie auf zwei weitere Schranken: einmal muß sie dasjenige, was ihr nicht in der primären Wahrnehmung verständlich gegeben ist, hypothetisch deuten, und die Deutung ist nur in mehr oder weniger bestimmter Weise möglich. Zweitens erwächst aus der konkreten Bestimmtheit des Materials dessen Unübersichtlichkeit. Die Mannigfaltigkeit wird zur »unübersehbaren Mannigfaltigkeit«.

Aus dieser Unvollkommenheit der tatsächlichen Psychologie erwächst das Bedürfnis nach einer Wissenschaft, welche generalisierend, depersonalisierend verfährt, um auf näherem Wege als die Psychologie zu rascheren Synthesen zu gelangen, in welchen alles empirische Material begriffen ist. Dies leistet die Naturwissenschaft. Aber sie erkauft ihre größere Universalität, ihre formale Ueberlegenheit, durch materiale Armut. Sie schwächt das materiale Prinzip der Wissenschaft ab zugunsten des formalen. Sie zeigt alles faktisch Gegebene als minimal Verstandenes, möglichst Unpersönliches. Immerhin bleibt sie Wissenschaft im materialen Sinne dadurch, daß sie es überhaupt, auch dem Unverstandenen gegenüber, mit Wirklichkeit, mit Psychischem zu tun hat. Diese Tatsache rettet die Naturwissenschaft.

Nicht durch eine prinzipielle Spaltung besondert sich die Wissenschaft in Psychologie und Naturwissenschaft, sondern durch eine methodische Spaltung. Eine prinzipielle Spaltung wäre die in Psychisches und Physisches. Diese wurde oben abgelehnt, da das sogenannte ,,Physische« — mit welchem die übliche Wissenschaftslehre arbeitet — in Wahrheit ein Psychisches oder aber nichts ist. Hier handelt es sich nicht um eine Spaltung des Materials — sowohl Psychologie wie Naturwissenschaft haben es mit psychophysischem Material zu tun —, sondern um eine Spaltung der Betrachtungsweise. Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise ist eine empirische sekundäre Notwendigkeit, entspringend aus der empirischen Unvollkommenheit des psychologischen Verstehens. Sie ist »empirische Hilfswissenschaft faute-de-mieux«. Wäre die Psychologie vollkommen,

die Naturwissenschaft wäre überflüssig.

Nachdem wir die Spaltung der empirischen Wissenschaft in Psychologie und Naturwissenschaft als eine bloß methodische durchschaut haben, erkennen wir als das absolute Ziel aller empirischen Wissenschaft die ideale Psychologie, die ihrem Wesen nach identisch ist mit der empirischen Wissenschaft überhaupt. Der Gegenstand der empirischen Wissenschaft ist kein anderer als der Gegenstand der Psychologie: »Die nach den empirischen Prinzipien persönlich-psychisch gedachte universale Wirklichkeit.« —

Es ist nicht die Absicht dieser Anzeige, eine in die Einzelheiten des tiefdringenden und kühnen Buches gehende Kritik zu geben. Nur zwei Punkte, welche uns grundlegend scheinen, seien berührt. Der Verfasser stellt sich zwei Aufgaben: er will den Gegenstand der Psychologie bestimmen und er will zeigen, welche Stelle der Gegenstand der Psychologie innerhalb der gesamten empirischen Wirklichkeit einnimmt. Wir fragen, ob diese beiden Aufgaben gelöst sind.

Was die erste betrifft, so ist es Häberlin gelungen, einen Gegenstandsbegriff zu gewinnen, der völlig frei von naturwissenschaftlichen Elementen gedacht und so weit gefaßt ist, daß er als echter Zielbegriff gelten kann. Unseres Wissens ist ein so umfassendes Programm einer wissenschaftlichen Psychologie in so scharfer begrifflicher Fassung bisher nicht aufgestellt. Besonders fruchtbar scheint uns der Nachweis, daß dem psychologischen Verstehen die Tendenz nach Universalität innewohnt, und die scharfe Bestimmung der Rationalitätsstufen des Verstehens (bestimmtes, halbbestimmtes, unbestimmtes) und der diesen Stufen entsprechenden Gegenstände (Leib, Organismus, Ding). Ein interessanter Gedanke ist es, einmal die Psychologie nicht daraufhin zu prüfen, wie weit sie Naturwissenschaft ist, sondern umgekehrt die Naturwissenschaft daraufhin zu prüfen, wie weit sie Psychologie ist. Häberlin hat überzeugend nachgewiesen, daß in den Begriffen der Naturwissenschaften, wo sie nicht streng nach dem Prinzip der Gleichheit von Ursache und Wirkung erkennen, mehr oder weniger psychologische Elemente stecken. Wir begrüßen die Weite und Kühnheit, mit der das Ziel des Verstehens bestimmt ist. Sie wird uns davor bewahren, ob der Erkenntnis dessen, was am Verstehen rational faßbar ist, die irrationalen Momente in ihm zu übersehen und so seinen Gegenstand logizistisch zu verengern.

Freilich etwas Provisorisches haftet der in dem vorliegenden Bande gegebenen Gegenstandsbestimmung noch an. Die endgültige Entscheidung darüber, ob der Gegenstand dieser Psychologie rein psychologisch und rein empirisch gedacht ist, wird erst im Anschluß an den zweiten Band, der die Methodenfragen der Psychologie enthalten soll, möglich sein: wenn der Verfasser von dem in diesem ersten Bande aufgestellten allgemeinen Zielbegriff einer idealen Psychologie übergehen wird zu dem, was zunächst davon realisierbar ist, zur Psychologie der menschlichen Persönlichkeit. Er wird sich dabei

die Frage stellen nach der logischen Struktur der einzelnen psychologischen Grundbegriffe; die Frage z. B., ob es etwas rein Psychisches, etwas Empirisches ist, das wir verstehen, wenn wir die »Norm«, die »Idee« eines verantwortlichen Funktionssubjektes verstehen. In dem vorliegenden Bande ist die Psychologie scharf abgehoben von den Naturwissenschaften und das Verhältnis der beiden Wissenschaften zueinander ins einzelne hinein gezeigt. Gegen die Philosophie dagegen wird die Psychologie nur in allgemeiner Form abgegrenzt (Philosophie: Erkenntnis der Werte; Psychologie: wertfreie Erkenntnis der Wertobjekte). Setzt nicht auch das nichtwertende Verstehen eines Wertobjekts logisch voraus, daß ich den dem Objekt innewohnenden Wert zuvor verstanden habe? Und ist nicht das Verstehen der Werte Sache der Philosophie? Ist nicht »Identifikation« (sowohl Urteilsidentifikation als auch Funktionsidentifikation) so lange blind, als zu ihr nicht das Verstehen des Wertes tritt, auf welchen das Identifikationsobjekt bezogen wird? Ist nicht der Wert die Brücke vom Ich zum Du, ja die Brücke vom Erlebten zum Verstandenen überhaupt? Gewiß haben Philosophie und Psychologie verschiedene Ziele. Aber die Psychologie läuft leicht Gefahr, in Philosophie überzugehen. Dies um so mehr, je freier sie von naturwissenschaftlichen Elementen sich hält. Deshalb ist eine kritische Besinnung auf die Ziele von Philosophie und Psychologie und das Verhältnis dieser Ziele zueinander gerade im Hinblick auf dasjenige, was Häberlin am Herzen liegt — eine »psychologische«, autochthone Psychologie zu treiben —, unerläßlich; damit wir sicher sind, nicht etwa der Skylla einer naturwissenschaftlichen Psychologie entronnen zu sein, um der Charybdis einer philosophischen Psychologie zuzutreiben. Wir bezweifeln nicht, daß der zweite Band hierüber Klarheit verbreiten wird.

Was den andern Punkt — die Stelle des Gegenstandes der Psychologie innerhalb der gesamten empirischen Wirklichkeit — betrifft, so hat uns der Nachweis, daß der Gegenstand der Psychologie identisch sei mit dem Gegenstand der empirischen Wissenschaft überhaupt, nicht zu überzeugen vermocht.

Häberlins Gedanke ist kurzgesagt der: alle Objekte sind Wertobjekte, d. h. Objekte, denen gegenüber normgemäßes Verhalten möglich ist. Solches Verhalten ist aber nur Objekten gegenüber möglich, die selbst Träger einer Norm sind. Norm kann nur erfahren werden als Norm des Ich. In dem Urteil: »Dies Objekt existiert« identifiziere ich mich mit der Norm dieses Objektes so, als ob ich selbst dieses Objekt wäre. Das ist die »Urteilsidentifikation«, und sie ist Bedingung aller primären Wahrnehmung. Also ist alle primäre Wahrnehmung Selbstwahrnehmung. — Dazu ist zu sagen: die Urteilsidentifikation ist nur dann logische Bedingung der Wahrnehmung, wenn das Wahrgenommene ein verantwortliches normbestimmtes Subjekt ist. Daß es dies sei, behauptet Häberlin, indem er das als wahr Genommene aus dem Sinn der Worte »Tat-Sache« und »Wirklich« ableitet. Auch davon abgesehen, daß diese Worte

selbst schon einer psychologischen Einstellung gegenüber dem Gegebenen entsprungen sein mögen, hat der Autor, wie uns scheint, ihren Sinn nicht zwingend interpretiert. Eine Tat ist keineswegs nur einem Objekt gegenüber möglich, das selbst eine Norm in sich trägt. Vielmehr — wie das Wort »Tat-Sache« es ja ausdrückt — ist eine Tat auch einer »Sache« (Sache im Sinn eines völlig ichfreien Objekts) gegenüber möglich. Auch Sachen können »Material der Pflicht« sein; nicht zwar der pädagogischen Pflicht, wohl aber der sittlichen Pflicht im weitesten Sinne des Wortes.

Es gibt zwei Pole der Wahrnehmung: ich kann für wahr nehmen, daß das Objekt normbestimmtes Subjekt sei. Dies ist der Gedanke der extrem personalisierenden, psychologischen Auffassung. Ich kann aber auch für wahr nehmen, daß das Objekt subjekt- und norm-frei sei. Dies ist der Gedanke der extrem depersonalisierenden (genauer: a-personalen) naturwissenschaftlichenAuffassung. Ich betrachte in diesem Fall das Objekt als grundsätzlich unverstehbar, weil als subjekt- und normfrei. Zwischen den bezeichneten Polen dessen, was ich für wahr nehmen kann, gibt es Zwischenstufen. Eine solche ist das Wirkliche (Wirkende). Das Objekt wird hier weder als völlig ichfreie Sache, noch als normbestimmtes Subjekt gedacht. Aber als Zwischenstufe begriffen wird das »Wirkliche« erst, nachdem die beiden Pole erkannt sind, zwischen denen sich die empirische Wahrnehmung bewegt.

Wenn nun der Charakter des normbestimmten Subjekts nicht notwendig zum Inhalt der Wahrnehmung gehört, dann gehört auch die »Urteilsidentifikation« nicht zu den notwendigen Bedingungen der Wahrnehmung. Ich kann das Objekt wahrnehmen, ohne es so zu betrachten, als ob »Ich« das wäre. Ich kann sogar »für wahr nehmen«, daß dem Objekt der Charakter des normbestimmten Ich geradezu abgesprochen werden muß. Es ist demnach nicht richtig, daß alle Wahrnehmung »zunächst« Selbstwahrnehmung sei, und daß alle Fremdwahrnehmung »nicht schlechthin wahrnehmungsmäßig« sei. Schlechthin für wahr nehmen kann ich auch ein Objekt, das von Ichform, von Psychischem nichts enthält.

Zum gleichen Resultat führt die Ueberlegung, daß die »Wahrnehmung«, von der die »Wahrnehmungsanalyse« ausgeht, ja nicht das absolut Unmittelbare ist, wie Häberlin selbst hervorhebt. Vielmehr ist sie — als ein »für wahr nehmen«— etwas durch die theoretische Besinnung schon Vermitteltes. Das absolut Unmittelbare ist weder ich-haft noch ich-frei, weder psychisch noch physisch. Unser für wahr oder unwahr nehmendes Denken macht es erst zum einen oder andern. Das psychische Objekt und das physische Objekt werden erst im Denken (mit Häberlin zu reden: im »schöpferischen Urteil«, das doch nur dem reflexiven Denken gegenüber schöpferisch, dem absolut Unmittelbaren gegenüber aber Urteil ist) erzeugt. Das physische Objekt wird erzeugt in dem Gedanken, daß das — jetzt als Objekt für wahr Genommene — ichtranszendent sei. Das physische Objekt wird erzeugt in dem Ge-

danken, daß das — ebenfalls als Objekt für wahr Genommene — ichimmanent sei. Welchem Ich transzendent und welchem Ich immanent? Offenbar dem psychisch-wirklichen Ich, welches Material der empirischen Psychologie ist. Da ich das psychische Ich gedacht haben muß, um das physische Objekt zu denken, scheint das Psychische das logisch Primäre zu sein. Aber das scheint nur so: in Wahrheit kann ich auch umgekehrt das psychische Ich nicht denken, ohne das physische Objekt zu denken. Dies ist psychisch heißt: es ist nicht-physisch. Und umgekehrt. Dies ist physisch, heißt: es ist nicht-psychisch. Beide Gedanken, der des ichtranszendenten physischen Objekts wie der des ichimmanenten psychischen Objekts sind logisch korrelativ. Das Psychische setzt das Physische — zwar nicht voraus, aber — zugleich. Es ist eine Zugleichsetzung des einen und andern im logischen Sinne des Wortes. —

So ist es unserer Auffassung nach dem Verfasser gelungen, im Rahmen einer allgemeinen Grundlegung den Gegenstand der Psychologie zu bestimmen; nicht aber, zu erweisen, daß dieser Gegenstand identisch sei mit dem Gegenstand der empirischen Wissenschaft überhaupt.

Arthur Stein.

Berichtigung.

In Heft 3 des X. Bandes lies:

S. 252 Z. 6 v. u.: plastisch (nicht: praktisch),

S. 252 Z. 16 und 17 v. u.: »ein gewaltiger Willen, der . . . (nicht: gewaltiges Missen, das Wissen),

S. 253 Z. 8 v. o.: plastisch (nicht: praktisch),

S. 253 Z. 10 v. u.: vielfältig (nicht: vielseitig)

S. 256 Z. 18 v. u.: zusammengepackt (nicht: gehackt),

S. 257 Z. 14 v. u.: mehr als einem (nicht: einmal).